

LUDWIG WITTGENSTEIN s-a născut în 1889 la Viena și a încetat din viață în anul 1951 La Cambridge. Viața și activitatea lui s-au desfășurat alternativ în spațiul cultural și intelectual central-european și în cel anglo-saxon. Astăzi, Wittgenstein este socotit cel mai reprezentativ gânditor al secolului al XX-lea, cel puțin în lumea filozofilor de limbă engleză.

Lucrarea sa de tinerețe, *Tractatus Logico-Philosophicus*, folosește instrumentele logicii moderne într-o încercare originală de analiză a limbajului, gândirii și a raporturilor lor cu realitatea. Distanța celebră pe care o face aici între a spune și a arăta exclude orice vorbire cu sens despre frumos, bine sau Dumnezeu.

În scrierile mai târzii, dar mii ales în *Cercetări filozofice* Wittgenstein reușește ceea ce nici un alt filozof nu pare să fi realizat: o ruptură radicală cu vechiul său mod de a vedea, o dată cu inaugurarea unui mod cu totul nou de a practica filozofia. Analiza jocurilor de limbaj în care sînt angajați oamenii și a legăturii lor cu formele de viață în care apar devine un mijloc de catapultare în afara sferei locurilor filozofice comune. Sînt astfel scoase în evidență și denunțate supoziții metafizice care își au originea încă la Platon și stau la baza gândirii europene. Ceea ce face de fapt Wittgenstein este să imagineze o diversitate de situații ipotetice a căror analiză este menită să favorizeze eliberarea gândirii de automatisme adînc înrădăcinate, întreprindere cu itit mai fascinantă cu cît pune într-o lumină cu totul nouă frumosul, credința religioasă sau sensul vieții — subiecte asupra cărora se instalase tăcerea...

Ludwig Wittgenstein

CERCETĂRI FILOZOFICE

Traducere din germană de

MIRCEA DUMITRU și MIRCEA FLONTA,

în colaborare cu ADRIAN-PAUL ILIESCU

Notă istorică de MIRCEA FLONTA

Studiu introductiv de ADRIAN-PAUL ILIESCU

HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României WITTGENSTEIN, LUDWIG

Cercetări filozofice / Ludwig Wittgenstein; trad.: Mircea Dumitru, Mircea Flonta. - București: Humanitas, 2004

ISBN 973-50-0583-2

I. Dumitru, Mircea (trad.) II. Flonta, Mircea (trad.)

LUDWIG WITTGENSTEIN *PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN/ PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS* © Blackwell Publishers Ltd 1953, 1958, 2001

© HUMANITAS, 2003, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/222 85 46, fax 021/222 36 32

www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/223 15 01,

fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0583-2

Nota traducătorilor

Ceea ce moștenitorii testamentari ai lui Ludwig Wittgenstein au publicat în 1953, doi ani după moartea autorului, sînt însemnări puse pe hîrtie și revizuite într-o lungă perioadă de timp. Ele constituie munca la o carte despre care Wittgenstein le-a vorbit adesea celor apropiați. Pare sigur că dacă el s-ar fi hotărît, în cele din urmă, să publice manuscrisul, atunci textele nu ar fi rămas în forma în care le-a lăsat. Și este de presupus că prin modificările pe care le-ar fi suferit, cel puțin unele pasaje ar fi devenit mai clare, mai accesibile. Aceste circumstanțe agravează dilema obișnuită a traducătorului unei opere filozofice: să se mențină în mod consecvent cît mai aproape de original, uneori în detrimentul clarității și naturaleței expresiei, sau să-și îngăduie o transpunere mai liberă, care redă modul cum înțelege el pasaje mai puțin transparente. Noi am acordat prioritate celei dintîi cerințe, cea a redării cît mai fidele a formulărilor autorului. Sîntem conștienți că ne expunem astfel riscului ca cititorul să ne atribuie doar nouă vina pentru multe din greutățile pe care le va avea de întîmpinat.

Am socotit, totuși, că nu avem dreptul să facem textul traducerii noastre mai clar decît cel al originalului, condu-cîndu-ne după indicații pe care le oferă contextul sau ur-mînd sugestii din cuprinzătoarea literatură de exegeză și comentariu a filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein. Este ceea ce și-a putut îngădui, în multe cazuri, Elisabeth Anscom-be — elevă apropiată a lui Wittgenstein — autoarea singurei traduceri engleze. Am utilizat, desigur, această traducere

NOTA TRADUCĂTORILOR

pentru a obține clarificări asupra sensului unor pasaje. Am tradus însă ceea ce a lăsat Wittgenstein, adică texte scrise în limba germană. Este un fapt care merită să fie subliniat. Căci mulți cititori ai

literaturii filozofice de limbă engleză, de la noi sau din alte părți, se referă la titlul englez al celei mai importante lucrări postume a lui Wittgenstein și par înclinați să identifice ceea ce a scris Wittgenstein cu traducerea lui Anscombe.

Nu avem nici o îndoială în ceea ce privește caracterul cu totul perfectibil al rezultatelor muncii noastre. Sarcina pe care și-o asumă traducătorul unei lucrări cum este cea de față e una ingrată. Uneori el nu are efectiv la îndemână soluții cu adevărat bune. Îmbunătățirile rămân, ce-i drept, tot timpul posibile. Dar timpul și răbdarea traducătorilor sînt, totuși, limitate.

Mulțumim și pe această cale colegului Alexandru Baum-garten pentru traducerea fragmentelor din Augustin. Ră-mînem cu deosebire îndatorați colegului și prietenului nostru Adrian-Paul Iliescu, care a citit textul traducerii sem-nalîndu-ne greșeli și formulînd numeroase sugestii folositoare. Am beneficiat, de asemenea, de sugestii bine venite de îmbunătățire stilistică din partea redactorului cărții, domnul Sorin Lavric, pentru care îi sîntem recunoscători.

Aceasta este cea de-a șasea traducere a unei scrieri a-lui Wittgenstein care apare la Editura Humanitas. Nu putem încheia această notă fără a sublinia meritul editurii în facilitarea accesului cititorului român interesat de filozofie la opera unuia dintre cei mai originali, profunzi și provocatori gînditori ai secolului XX.

Traducătorii București, iulie 2003

Nota editorilor la traducerea engleză

Ceea ce apare drept „Partea I” a acestui volum fusese încheiat pînă în 1945. „Partea a II-a” a fost scrisă între 1947 și 1949. Dacă Wittgenstein însuși ar fi publicat lucrarea, el ar fi eliminat o mare parte din ceea ce se găsește în aproximativ ultimele treizeci de pagini ale „Părții I” și ar fi elaborat, în schimb, ceea ce este în „Partea a II-a”, adăugînd material.

Pe parcursul întregului manuscris, a trebuit să alegem între variante de citire a cuvintelor și expresiilor. Niciodată alegerea nu a afectat sensul.

Pasajele tipărite sub linie în josul unor pagini sînt scrise pe bucăți de hîrtie, pe care Wittgenstein le tăiașe din alte scrieri și le inserase în aceste pagini, fără nici o altă indicație în privința locului în care urmau să fie introduse.

Cuvintele care se află între paranteze duble sînt referințele lui Wittgenstein la remarcе fie din această lucrare, fie din alte lucrări ale sale, care sperăm că vor apărea mai tîrziu.

Ne asumăm răspunderea pentru plasarea fragmentului final al „Părții a II-a” în poziția lui prezentă.

G. E. M. ANSCOMBE R. RHEES

Notă istorică

în vara anului 1918, Ludwig Wittgenstein a dat forma finală primei sale scrieri, lucrarea sa de tinerețe, care a apărut cîțiva ani mai tîrziu în Anglia, sub titlul *Tractatus Logico-philosophicus*. În *Cuvînt înainte*, el scria că „adevărul gîndurilor comunicate aici mi se pare definitiv. Sînt, așadar, de părere că, în esență, am rezolvat problemele în mod definitiv”. Într-o scrisoare, din martie 1919, către fostul său profesor de la Cambridge, Bertrand Russell, Wittgenstein, pe atunci prizonier de război în Italia, s-a exprimat în același sens: „Am scris o carte, cu titlul *Logisch-philosophische Abhandlung*, care conține întreaga mea muncă din ultimii șase ani. Cred că am soluționat, în cele din urmă, problemele noastre. Asta poate să sune arogant, dar mă văd obligat să o cred.”

Marcată de anii războiului, pe care i-a petrecut în cea mai mare parte pe front, ca soldat și ofițer al armatei austro-ungare, personalitatea tânărului Wittgenstein era caracterizată printr-o profundă seriozitate. Pentru cei care îl cunoșteau bine nu a fost, prin urmare, o surpriză că, în deplină consecvență cu asemenea afirmații, el a decis să abandoneze orice preocupări filozofice. Nici o existență contemplativă, pe care i-ar fi putut-o asigura averea moștenită de la tatăl său, nu putea fi armonizată cu acea atitudine față de viață la care a fost condus de experiențele din anii războiului. Wittgenstein a decis să trăiască de acum încolo în sărăcie, cîștigîndu-și existența printr-o activitate socială utilă. După eliberarea din prizonierat, în august

NOTĂ ISTORICĂ

1919, el a comis ceea ce avocatul familiei Wittgenstein a caracterizat drept o sinucidere

financiară: a dăruit partea sa din moștenire surorilor sale Helene și Hermine și fratelui său Paul. Imediat după aceea, a părăsit casa părintească și s-a înscris la Seminarul pedagogic din Viena. Din toamna anului 1920, Wittgenstein a început să lucreze ca învățător. Veteranul de război, care trecuse de treizeci de ani, a practicat această profesie mai mulți ani în câteva sate austriece sărace de munte, la sud de Viena. Privit de oamenii locului cu un amestec de curiozitate și neîncredere, urmașul uneia din cele mai bogate familii din Austria a dus acolo o viață pe care sora lui, Hermine, o va descrie drept cea a unui „sfânt nefericit”.

Lui Wittgenstein îi făcea desigur plăcere să discute din când în când teme filozofice cu puținii săi prieteni, dar el credea ferm că despre filozofie a spus tot ce a avut de spus. Lui Frank Ramsey, unul din autorii traducerii engleze a *Tractatus-ului*, care îl vizitase în vara anului 1923, îi declara că nimeni nu poate să lucreze cu bune rezultate în filozofie mai mult de 5-10 ani. El însuși a lucrat 7 ani la cartea sa! Ramsey, care vedea în Wittgenstein un geniu filozofic, îl va asista pe cunoscutul economist englez John Maynard Keynes în încercările acestuia de a-l convinge pe Wittgenstein să revină în Anglia și să-și reia acolo cercetările filozofice. În primăvara anului 1924, Keynes îi scria lui Wittgenstein că deși el personal nu se simte capabil să-i studieze temeinic lucrarea, o consideră excepțional de importantă și insistă ca el să se reîntoarcă la Cambridge. În răspunsul său, autorul *Tractatus-ului* mărturisea că nu mai simte un impuls lăuntric puternic pentru activitatea filozofică: „Tot ce a trebuit cu adevărat să spun am spus și cu aceasta izvorul a secat. Asta sună ciudat, dar așa este.”

Poate că Wittgenstein nu s-ar fi reîntors niciodată la filozofie dacă viața și activitatea de învățător de țară i-ar fi oferit, dacă nu satisfacții, cel puțin acea liniște sufletească-

10

MIRCEA FLONTA

că și împăcare cu sine după care tânjea. Nu a fost să fie așa. În aprilie 1926, el va renunța să mai practice această profesie. Reîntoarcerea în Anglia se profila acum drept o posibilitate reală. Singura ofertă acolo era însă una academică, iar Wittgenstein era în continuare convins că nu mai are de spus ceva nou în filozofie. O stare de spirit care s-a schimbat abia atunci când în mintea lui a încolțit și a căpătat contururi tot mai clare bănuiala că rezultatele comunicate în scrierea sa nu sînt cîtuși de puțin „definitive”. Mai mult, ele s-ar cere reconsiderate din temelii.

La începutul anului 1929, Wittgenstein a sosit la Cambridge cu hotărîrea de a încerca un nou început în viață și în gîndire. El nu a înțeles însă să profite în nici un fel de faptul că devenise între timp o figură cunoscută în unele cercuri academice din Anglia, și că *Tractatus-ul* era o temă de discuție în saloanele din Cambridge. Pînă și șederea lui aici a fost posibilă mulți ani datorită unor burse care i-au fost oferite pe baza recomandărilor lui George Moore și Bertrand Russell. Iar cu studenții a putut lucra, din anul 1930, deoarece aceleași persoane au convins autoritățile Universității să fie de acord să i se dea titlul de doctor, acceptîndu-se drept teză *Tractatus-ul*. O dată cu accentuarea unor mai vechi îndoieli și datorită unor noi impulsuri, gîndirea lui Wittgenstein va cunoaște în anii ce urmează schimbări continue. Iată doar o mărturie în acest sens. Friedrich Waismann, pe atunci asistent al cunoscutului profesor vienez Moritz Schlick, amîndoi mari admiratori ai lucrării sale de tinerețe, pregătea începînd din 1929 o expunere a ideilor *Tractatus-ului*. Munca lui nu a putut fi încheiată deoarece în discuțiile periodice, prilejuite de vizitele lui Wittgenstein la Viena, acesta din urmă își schimba mereu poziția față de ideile cărții, uneori chiar de la o săptămîină la alta! Proiectul a fost abandonat definitiv după cîțiva ani, atunci când Wittgenstein ajunsese la concluzia că abordarea *Tractatus-ului* este fundamental greșită.

NOTA ISTORICA

11

Despre ce anume era vorba ? Chiar dacă în penultimul paragraf al *Tractatus-ului* propozițiile lucrării erau calificate drept nonsensuri, nu rămînea mai puțin adevărat că în aceste propoziții

era exprimată o teorie despre lume și despre limbaj în general, despre relația dintre „forma logică” a lumii și a limbajului. Din discuțiile lui Wittgenstein cu Schlick și Waismann și din corespondența lui cu Schlick în anii 1930-33 reiese clar că lui Wittgenstein ideea centrală a *Tractatus-ului* — analiza critică a limitelor limbajului, ale vorbirii cu sens — îi apărea acum drept una lipsită de orice perspectivă. Tot ceea ce poate oferi cercetarea filozofică, credea el, este o *fenomenologie*, adică o cercetare a acelor distincții conceptuale și corelații dintre concepte care constituie cadrul general al gândirii noastre. Lui Schlick și Waismann, Wittgenstein le spunea: „Fizica vrea să stabilească regularități; ea nu se interesează de ceea ce este posibil. De aceea, chiar și atunci când este complet dezvoltată, fizica nu dă o descriere a stărilor de lucruri fenomenologice. În fenomenologie este vorba totdeauna doar de posibilitate, adică de sens, nu de adevăr și falsitate.” Telul cercetărilor *fenomenologice* sau *gramaticale* este dobândirea unui spor de claritate. Și aceasta prin considerarea unor fapte și experiențe care sînt familiare tuturor oamenilor care gîndesc. În lecțiile predate studenților săi de la Cambridge, în toamna anului 1930, Wittgenstein va face următoarea precizare: „Ceea ce descoperim în filozofie este banal, ea nu ne învață fapte noi, asta face doar știința. Totuși, privirea de ansamblu asupra acestor banalități este extrem de dificilă și de o imensă importanță.” Munca ce revine filozofului seamănă mai puțin cu ridicarea unei clădiri cît cu punerea în ordine a lucrurilor dintr-o cameră. Iar rezultatele unei asemenea munci vor fi în mod inevitabil fragmentare. Căci dacă cercetarea filozofică nu este decît un proces nesfîrșit de clarificare, de punere într-o mai bună ordine a conceptelor, înseam-

12

MIRCEA. FLONTA

nă că nu va putea fi scrisă o carte de filozofie rotundă și încheiată. Întregul eșafodaj al *Tractatus-ului* se sprijinea pe o concepție prin excelență intelectualistă asupra limbajului, ale cărui propoziții cu sens erau caracterizate drept „imagini”, drept descrieri structurale ale stărilor de lucruri. Nu numai limbajele științelor, ci și limba de toate zilele erau privite doar ca instrument și vehicul ale cunoașterii. Întorcînd spatele acestei perspective, Wittgenstein se apropie, în anii de după 1930, de un mod cu totul nou de a privi limbajul, pe care îl va caracteriza drept „etnologic”. Termenul urmărea să atragă atenția asupra faptului că o înțelegere corectă a funcționării limbajului va putea fi cîștigată doar dacă vom examina limbaje simple, relativ primitive, *jocuri de limbaj*, acele limbaje în care relația expresiilor cu activitățile cotidiene ale oamenilor devine clară, transparentă, însăși ideea că există ceva de felul limbajului în genere, care are una sau mai multe funcții ce ar putea fi redată în cîteva propoziții, ca și alte idei înrudite, se destramă. Un vâl cade de pe ochi. Originea și suportul problemelor care i-au preocupat în mod tradițional pe filozofi apar într-o altă lumină. Ele nu ni se mai înfățișează drept pseudoprobleme, prin raportare la un criteriu universal al sensului, care ne-ar da posibilitatea să le eliminăm pentru totdeauna. Wittgenstein vede acum problemele care îi preocupă pe filozofi ca întrebări care apar tot timpul, drept consecință a faptului că noi nu putem cuprinde cu privirea extraordinara varietate a formelor limbajului nostru. Cercetările filozofice pot aduce doar contribuții parțiale la înlăturarea cetii care ne împiedică să vedem cum funcționează expresiile limbajului în împrejurări de o complexitate și varietate covîrșitoare. Este ceea ce se poate realiza, în principal, prin imaginarea și descrierea unei multitudini de jocuri de limbaj. În notele dictate de Wittgenstein unora dintre studenții săi, în anii 1933-34, note care au circulat mult

NOTA ISTORICĂ

13

timp sub titlul *Caietul albastru*, această reorientare a gândirii sale se profilează deja în mod clar: „Am să vă atrag atenția în viitor mereu asupra a ceea ce voi numi jocuri de limbaj. Acestea sînt căi de a folosi semnele, mai simple decît cele în care folosim semnele limbajului nostru de toate zilele, limbaj care este extrem de complicat. Jocurile de limbaj sînt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvintele. Studiul jocurilor de limbaj este studiul

formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obișnuită a limbajului dispare." Wittgenstein vede de acum rădăcinile problemelor și teoriilor filozofice în reprezentările noastre neadecvate cu privire la funcționarea limbajului. În măsura în care acest lucru va putea fi arătat prin descrierea unor jocuri de limbaj, problemele însele dispar. Ne simțim atunci eliberați de o senzație acută de disconfort mintal, o senzație creată de impresia că am fi în fața unor întrebări reale și importante, la care nu putem totuși răspunde cât de cât satisfăcător. (S-a remarcat că doar cei care resimt această impresie pot stabili un contact real cu gândirea tîrzie a lui Wittgenstein.) Privite pe fundalul contrastant al jocurilor de limbaj, aceste probleme ni se înfățișează, totodată, nu drept confuzii superficiale, ci drept „neliniști adînci”.

Cercetarea filozofică capătă astfel o altă orientare și finalitate. Ea pătrunde pe un teren pe care nimeni nu a pășit pînă atunci. În acest sens, este interesantă o remarcă a unui fost student al lui Wittgenstein, care a fost urmașul său la catedra de filozofie de la Cambridge, cunoscutul filozof finlandez Georg Henrik von Wright. El observa, într-o schiță a biografiei fostului său profesor, publicată la cîțiva ani după moartea acestuia: „După părerea mea, Wittgenstein din anii tîrzii nu are precursori în istoria gîndirii. Opera lui semnalează o îndepărtare radicală de căi-

14

MIRCEA. FLONTA

le de mai înainte ale filozofiei... *spiritul* ei nu seamănă cu nimic din ceea ce cunosc în istoria gîndirii occidentale și este în multe feluri opus Țelurilor și metodelor filozofiei tradiȚionale." Ceea ce a făcut Wittgenstein de acum și pînă la sfîrșitul vieȚii a fost să exploreze un nou filon al gîndirii. Gîndurile pe care le-a pus pe hîrtie în toȚi acești ani, pînă spre sfîrșitul lunii aprilie 1951, însumează multe mii de pagini. Proiecte succesive de a publica au fost în cele din urmă abandonate. Abia doi ani după moartea autorului, unele din textele sale, cele despre care vorbea prietenilor săi, denumindu-le „cartea mea”, au fost publicate sub titlul *Cercetări filozofice*. Rîndurile care urmează își propun să ofere cercetătorului român unele informaȚii despre preistoria și istoria genezei scrierii care a apărut acum 50 de ani sub acest titlu.

În anul universitar 1934-35, Wittgenstein a dictat studenȚilor săi un text în care urmărea obȚinerea unor clarificări conceptuale prin imaginarea unei mari varietăȚi de jocuri de limbaj. Sînt notele care au circulat sub numele *Caietul brun*. Wittgenstein nu era însă mulȚumit de ele și nu intenȚiona să le publice. Atunci cînd una din persoanele cărora le-a dictat *Caietul brun*, studenta lui Alice Ambrose, a scris un articol în revista *Mind*, în care prezenta cîteva din ideile lui Wittgenstein, acesta a încercat mai întîi să o împiedice să publice, iar apoi a rupt relaȚiile cu ea. În august 1936, Wittgenstein a părăsit Cambridge-ul și s-a stabilit în Norvegia pentru a lucra un timp în deplină singurătate. (El procedase la fel în 1913, pe cînd era încă student la Cambridge.) La început a încercat să elaboreze o versiune revizuită, în limba germană, a *Caietului brun*. În primele zile ale lunii noiembrie, el a renunȚat să mai continue scriind pe manuscris: *Dieser ganze Versuch einer Umarbeitung von (Anfang) bis hierher ist nichts wert*. („întreaga încercare de revizuire, de la (început) pînă aici, nu are nici o valoare.”)

Din acest moment, el a în-

NOTĂ ISTORICĂ

15

ceput să scrie un nou manuscris, hotărînd să lase gîndu-rilor sale o deplină libertate de mișcare, să nu impună desfășurării lor nici un fel de constrîngerii. Noul manuscris poartă titlul *Philosophische Untersuchungen* (*Cercetări filozofice*). Ceea ce Wittgenstein a scris pînă la începutul lunii decembrie se acoperă în linii mari cu primele 188 de paragrafe ale cărȚii publicate în 1953. Wittgenstein a continuat să scrie în anul următor însemnări ce Țin de așa-nu-mita filozofie a matematicii. Reîntors la Cambridge, el a făcut în vara anului 1938 diferite modificări cu ocazia dactilografierii manuscrisului și a scris un *Cuvînt înainte*. Aceasta este

prima versiune, versiunea timpurie a *Cercetărilor filozofice*.

În septembrie 1938, Wittgenstein a tratat publicarea acestui text cu editura Cambridge University Press. Originalul german urma să apară împreună cu o traducere engleză, la care lucra fostul său student Rush Rhees, sub titlurile *Philosophische Bemerkungen/Philosophical Re-marks*. Puțin mai târziu, Wittgenstein a comunicat însă editurii că renunță la proiect. Se presupune că el a făcut asta din cel puțin două motive: mai întâi, nu a fost satisfăcut de remarcele asupra fundamentelor matematicii, iar în al doilea rând a apreciat traducerea lui Rhees drept una nereușită. Ray Monk, autorul uneia dintre cele mai importante cărți asupra vieții și operei lui Wittgenstein, însoțește relatarea reacției lui Wittgenstein față de rezultatul muncii devotate a lui Rhees cu următoarea observație: „Era o sarcină formidabilă, nu fiindcă germana lui Wittgenstein este dificilă (în felul în care, de exemplu, germana lui Kant este dificilă), ci mai degrabă deoarece limbajul lui Wittgenstein avea calitatea deosebit de rară de a fi în același timp colocvial și minuțios precis.” La Cambridge, Wittgenstein și-a reluat activitatea cu studenții, încă înainte de a fi numit profesor, la începutul anului 1939, la catedra rămasă liberă prin pensionarea lui George

16

MIRCEA FLONTA

Moore. Merită să fie menționat că el le cerea studenților săi să nu ia note. Credea că pentru a putea fi comunicate unui public mai larg ideile sale ar cere „mai multă gîndire și o mai bună exprimare”. Faptului că ascultătorii nu i-au respectat dorința îi datorăm acea selecție din notele lor care a apărut mai târziu sub titlul *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*.

În anii 1937-44, preocupările lui Wittgenstein s-au concentrat asupra filozofiei matematicii. Din 1942, el a lucrat în serviciul civil, mai întâi într-un spital și apoi într-un laborator. Probabil la sfîrșitul anului 1942 sau la începutul anului următor, Wittgenstein a reluat manuscrisul dactilografiat în 1938 și a făcut numeroase modificări. În septembrie 1943, el propunea editurii Cambridge University Press să publice textul, de data asta sub titlul *Cercetări filozofice*, împreună cu *Tractatus-ul*. Wittgenstein ajunsese la concluzia că noile sale idei ar putea fi mai bine înțelese pe fundalul contrastant pe care îl oferea abordarea din *Tractatus*. În ianuarie 1944, editura confirmă acceptarea acestei oferte. Din primăvara pînă în toamna acestui an, Wittgenstein a lucrat intens la cartea sa în Țara Galilor, la Swan-sea. Aici au fost scrise, în versiunea lor inițială, paragrafele despre urmarea de reguli (189-242) și despre experiențele subiective (243-421). În octombrie 1944, Wittgenstein s-a întors la Cambridge pentru a-și relua obligațiile de profesor fără să-și fi terminat cartea.

În iarna 1944-45, Wittgenstein a produs, pornind de la prima parte a manuscrisului dactilografiat în 1938 și a textelor scrise la Swansea, o versiune intermediară a cărții sale. Partea a doua a versiunii inițiale din 1938, cea consacrată filozofiei matematicii, a fost eliminată. Pentru această versiune intermediară, el a scris în ianuarie 1945 un *Cu-vînt înainte*, care nu diferă prea mult de cel din 1938. În prima parte a anului 1945, Wittgenstein a scris textele pe care le-a intitulat *Bemerkungen I* și *Bemerkungen II*, pe

NOTĂ ISTORICA

17

baza unor manuscrise din diferite perioade, începînd cu anul 1931. Impresiile sale cu privire la perspectivele încheierii și publicării cărții rămîn oscilante. În august 1945, îi scria fostului său student Norman Malcolm că speră să publice cartea la Crăciun, adăugînd: „Nu că ceea ce am scris ar fi bun, dar este acum aproximativ atît de bun cît pot să-l fac eu.” Într-o altă scrisoare, din septembrie, Wittgenstein aprecia că nu și-ar mai putea îmbunătăți în mod esențial cartea, chiar dacă ar mai lucra la ea o sută de ani! Probabil la sfîrșitul anului 1945 și în prima parte a anului 1946, Wittgenstein a adăugat versiunii intermediare un număr considerabil de paragrafe, preluînd și prelucrînd note din *Bemerkungen I* și *Bemerkungen II*. El a realizat astfel versiunea finală, cu 693 de paragrafe, a ceea ce a fost publicat ca partea

întîi a *Cercetărilor filozofice*. Aceasta a fost încheiată cel mai târziu în aprilie 1946. Din *Bemerkungen I* provin și acele *Randbemerkungen* (observații marginale) care au fost publicate în cea mai mare parte ca note de subsol. Există bune motive pentru a presupune că în 1945 Wittgenstein avea încă în vedere o carte în două volume. Volumul întîi trebuia să fie versiunea finală a ceea ce s-a publicat ca partea întîi a *Cercetărilor*; în timp ce volumul doi urma să conțină observații asupra logicii și fundamentelor matematicii. Fragmentele din notele pregătitoare pentru acest al doilea volum au fost publicate de către moștenitorii testamentari sub titlul *Observații asupra fundamentelor matematicii*.

În anul universitar 1946-47, ultimul an în care Wittgenstein a predat la Cambridge, el s-a aplecat asupra problemelor ce constituie obiectul a ceea ce s-a publicat drept partea a doua a *Cercetărilor*. Dorința de a se concentra asupra acestor probleme l-a determinat să pună capăt înainte de termen carierei sale de profesor. În următorii doi ani, pe care îi petrece mai mult în Irlanda, Wittgenstein a scris aproximativ două mii de pagini. Din acestea el a

18

MIRCEA FLONTA

NOTĂ ISTORICĂ

19

ales un număr relativ mic, producînd un manuscris care se acoperă în mare măsură cu cea de a doua parte a *Cercetărilor*; în această perioadă, el înclina tot mai mult să lase publicarea pe seama prietenilor săi. Lui von Wright îi scria din Irlanda: „Dumnezeu știe dacă voi mai publica vreodată acest text, dar aș dori să vă rog în orice caz să-l parcurgeți după moartea mea, dacă îmi veți supraviețui. El cuprinde multe gânduri dificile.” Pînă în vara anului 1949, cînd a plecat în Statele Unite pentru a-l vizita pe Norman Malcolm, Wittgenstein a lucrat în mod intermitent la această a doua parte. El avea intenția să folosească notele sale asupra filozofiei psihologiei, scrise începînd din 1946, pentru a revizui din nou prima parte. Un proiect căruia nu i-a mai dat curs. Textele publicate în 1953, ca partea întîi și a doua a *Cercetărilor*, cele la care Wittgenstein a lucrat pînă în 1946 și respectiv pînă în vara anului 1949, au rămas în această formă. Wittgenstein le-a luat cu el pentru a le citi cu Malcolm. Acestuia i-a spus că nu mai are puterea necesară pentru a da forma finală scrierii sale. I-ar plăcea însă dacă cîțiva dintre prietenii săi ar reuși să citească și să înțeleagă cartea. Cu această intenție, Wittgenstein a discutat cu fostul său student cîteva pasaje, ceea ce mai făcuseră împreună și la Cambridge, în 1946. În texte, el nu a mai făcut însă schimbări.

G. H. von Wright, unul dintre cei trei moștenitori testamentari, care nu a putut colabora la pregătirea cărții publicate în 1953 de ceilalți doi, Elisabeth Anscombe și Rush Rhees, apreciază că prima parte reprezintă o operă încheiată și că Wittgenstein ar fi dorit ca ea să fie publicată. Cît privește hotărîrea celor doi de a include textul la care Wittgenstein a lucrat pînă la plecarea lui în America, în vara anului 1949, von Wright o califică drept problematică. El apreciază că ceea ce s-a publicat drept parte a doua a *Cercetărilor* constituie, împreună cu alte texte scrise de Wittgenstein în ultimii săi ani, o nouă direcție în dezvoltarea

gîndirii sale tîrzii. Se cuvine amintit că Wittgenstein a dat doar părții întîi, și nu și părții a doua, titlul *Cercetări filozofice*, în ceea ce privește observația din nota editorilor (E. Anscombe, R. Rhees) că dacă Wittgenstein și-ar fi publicat el însuși cartea, atunci ar fi eliminat cam 170 de paragrafe din versiunea tîrzie a primei părți și le-ar fi înlocuit cu pasaje din ceea ce s-a publicat sub titlul „Partea a doua”, ea este apreciată de mulți comentatori ai filozofiei tîrzii ai lui Wittgenstein drept greu de înțeles. Ceea ce, remarcă von Wright, nu exclude posibilitatea ca Wittgenstein să fi intenționat să sudeze cele două părți într-o operă mai unitară. Cititorul interesat să cunoască și să compare diferitele variante scrise de Wittgenstein între 1936 și 1949 poate consulta recenta ediție „genetic-critică” a *Cercetărilor*, realizată de Joachim Schulte, în colaborare cu Heikki Nyman, Eike von Savigny și Georg Henrik von Wright. De ce nu s-a putut decide însă Wittgenstein să-și publice cartea ? Este

evident că el nu a fost în nici un moment cît de cît mulțumit de text, în întregul său. A avut puternice rețineri să-l publice și deoarece era convins că nici lumea academică, nici publicul mai larg nu sînt pregătite să înțeleagă însemnările sale filozofice. Wittgenstein era convins că acestea nu se armonizează cîtuși de puțin cu forma de viață dominantă, cu tendințele fundamentale ale culturii occidentale a vremii sale. Prietenului său Maurice Drury i-a spus odată: „Tipul meu de gîndire nu este dorit în epoca actuală. Trebuie să înot cu greu împotriva curentului ! Poate că peste vreo sută de ani oamenii vor dori cu adevărat ceea ce scriu.” Wittgenstein credea că aceștia vor fi oameni care vor respira un alt aer, vor gîndi cu totul altfel decît contemporanii săi. Modul cum este receptată pînă astăzi filozofia tîrzie a lui Wittgenstein, al cărei *magnum opus* sînt *Cercetările filozofice*, poate să suscite diferite reflecții cu privire la pertinența unui asemenea avertisment.

MIRCEA FLONTA

20

MIRCEA FLONTA

Literatură

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. traducere de M. Dumitru și M. Flonta, București, Huma-nitas, 2001.

Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de M. Dumitru, M. Flonta, A.-P. Iliescu, București, Huma-nitas, 1993.

Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, London, Oxford University Press, 1958.

Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, London, Penguin Books, 1990.

Joachim Schulte, *Einleitung*, în (Hg.) J. Schulte, *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen. Kritisch-ge-netische Edition*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.

Georg Henrik von Wright, *Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch*, în G. H. von Wright, *Wittgenstein*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Georg Henrik von Wright, *The Origins and the Com-position of the Philosophkal Investigation*, în G. H. von Wright, *Op. cit.*

Georg Henrik von Wright, *Vorwort*, în (Hg.) J. Schulte, *Op. cit.*

STUDIU INTRODUCTIV

Filozofia tîrzie a lui Ludwig Wittgenstein Dificultăți și provocări

Avertismentele privitoare la inaccesibilitatea unei cărți de filozofie importante nu constituie niciodată o surpriză; ele au devenit ingrediente aproape obligatorii ale unui ritual de reconfirmare a adîncimii demersului filozofic: ne așteptăm ca orice gînditor demn de acest nume să fie greu accesibil în aceeași măsură în care este profund. În cazul de față însă, cu toată aversiunea față de banalități și poze intelectuale, exegetul este obligat să prevină pe cititor cu privire la obstacolele ridicate de cartea lui Wittgenstein: nu pur și simplu pentru că este vorba de o lucrare dificilă, ci pentru că *Cercetările filozofice* sînt greu accesibile *în alt fel* și *în alt sens* decît celelalte opere majore ale gîndirii moderne.

Inaccesibilitatea acestei lucrări nu vine din opacitatea unui jargon filozofic (cum este cel hegelian sau heideggerian), ori din existența unui sistem complicat de definiții, distincții și articulații abstracte (de felul celui kantian, bunăoară); cu atît mai puțin provine ea din caracterul ezoteric al unei problematice, din ineditul unor interogații sau din apelul la abisal (intuiții inefabile, experiențe intime sau « revelații »). Dimpotrivă, cititorul va fi deseori surprins de stilul direct, informai, și de limbajul absolut comun al analizelor wit-tgensteiniene, de multe observații *terre a terre*, și de numeroase preocupări, aparent banale, pentru chestiuni elementare (« cum învățăm un cuvînt » — CF, § 6)¹ sau pentru

¹ Voi folosi sigla CF, urmată de numărul paragrafului, pentru trimerile la *Cercetările filozofice*, ediția de față; în cazul părții a li-a din carte, trimerile încep cu sigla « II », și continuă cu numărul paginii.

22

ADRIAN-PAUL ILIESCU

STUDIU INTRODUCTIV

situații simple, cotidiene. Uneori, el va fi uimit de anumite frământări intelectuale aparent mărunte sau foarte speciale (« ce înseamnă *a vedea aspecte* ? » sau « ce înseamnă *a urma o regulă* »), dar va constata frecvent și că unele teme ale discuției — natura filozofiei, natura limbajului, natura mentalului sau a « spiritului » — îi sînt familiare. Cartea căreia Ludwig Wittgenstein i-a dedicat ultimele decenii de activitate (perioada maximei sale maturități intelectuale) ră-mîne însă foarte dificilă prin riscul de comunicare pe care îl implică — există o mare probabilitate ca cititorul neprevenit *să treacă pe Ungă* dezbateră de idei ce se desfășoară aici, deoarece localizează greșit adevărata ei miză.

Existența acestui risc se explică prin originalitatea *tipului de demers* și a *intențiilor intelectuale* urmărite de Wittgenstein. Spre deosebire de majoritatea autorilor moderni, autorul *Cercetărilor filozofice* nu caută să ofere cititorilor săi o *versiune definitivă* asupra unor stări de lucruri (din domeniul investigat), nu propune un *tablou final* al subiectului său; nu este vorba nici de o *pledoarie* menită să capteze mințile, sau de o tentativă de *rezolvare durabilă* a problemelor filozofice (de tipul celei din *Tractatus Logico-Philosophicus*).ⁿ Ceea ce urmărește de fapt Wittgenstein este „o reeducare a modului nostru de a privi” sau „*schimbarea stilului gîndirii*”.^m Adevăratul scop al demersului său este o *terapie mentală*, constînd mai ales în eliberarea gîndirii de anumite capcane frecvente și erori recurente. Rezultatul urmărit este fixarea unei imagini corecte, unice și unitare, adică *ultime*, despre lucrurile cercetate, ci repornirea motorului gîndirii, « gripat » de obiceiuri conceptuale sau mergînd « în gol » (CF, § 132) — altfel spus, eliberarea de anumite « că-

ⁿ Vezi, în acest sens, Mircea Flonta *în ajutorul cititorului*, în Ludwig Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, 2001.

^m Mircea Flonta *înțelegerea filozofică: „A vedea mai bine”*, în voi. *Ludwig Wittgenstein în filozofia secolului XX*, editat de M. Flonta, Gh. Ștefanov, Polirom, 2002, p. 99.

tușe » mentale pe care le purtăm mereu, fără să sesizăm, și care ne « amorfesc » mintea.^{lv} În acest sens trebuie înțeleasă declarația sa de la sfîrșitul prefeței: a furniza cititorilor teze « definitive » sau principii « ultime » ar fi însemnat, din punctul său de vedere, a-i scuti pe aceștia de eforturi proprii de gîndire — Wittgenstein accentuează că scopul său a fost însă tocmai cel de a stimula pe fiecare să gîndească « pe cont propriu », după eliberarea de automatisme mentale curente. Din acest punct de vedere, *Cercetările filozofice* pot fi privite ca un *ansamblu de exerciții* menite să restituie minții libertatea de mișcare și să reconfigureze diversitatea de itinerare ideatice posibile, alungind sentimentul obișnuit (și con-strîngător) de absență a alternativelor la anumite concluzii familiare. Gînditorul își avertiza studenții că nu încearcă să le inducă anumite convingeri sau idei, ci doar să-i stimuleze în direcția unui anumit tip de practică intelectuală: „nu încerc să vă fac să credeți ceea ce nu credeți, ci doar să faceți ceea ce nu ați face”. Această declarație este corolarul încredințării sale că blocajul mental cu care ne confruntăm uneori nu se datorează absenței unor *idei-cheie* sau *adevăruri capitale* (ce ar putea fi distribuite de un magistrat), ori faptului că anumite lucruri « ascunse » *ne scapă* și este necesar să le « descoperim », ci carențelor metodei obișnuite de a lucra cu ideile, formulelor intelectuale « de-a gata » (ste-reotipe) și capcanelor lingvistice. În filozofie — crede Wittgenstein — nu « inspirația » sau « intuiția » este ceea ce ne lipsește, ci capacitatea de a evita erorile de interpretare, vederea de ansamblu clară asupra sensului autentic al conceptelor și luciditatea privitoare la propriile noastre scheme de gîndire.

Un risc major al receptării operei gînditorului austriac vine din aparenta sa aplecare asupra unor subiecte speciale.

^{lv} Ludwig Wittgenstein *Caietul albastru*, Humanitas, 1993, p. 131. În continuare, titlul acestei lucrări va fi prescurtat cu sigla « CA ».

24

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Observînd că Wittgenstein analizează minuțios chestiuni ca « de ce un cîine nu poate simula ? », « cum știm că am deprins o regulă de numărare ? » sau « ce se întîmplă cînd aștept pe cineva ? », cititorul poate avea impresia că filozofia pe care o are în față a abandonat « marile interogații » tulburătoare (despre « natura lucrurilor » sau « sensul vieții »), « marile teme » de ordin metafizic și marile preocupări de ordin existențial, mulțumindu-se să examineze pedant probleme particulare, cu caracter « tehnic », de interes îngust. Cei obsedați de « subiecte

grandioase » vor abandona lectura cu sentimentul că au fost « înșelați»: « asta nu mai este filozofie! », vor fi ei tentați să conchidă. Este de datoria exegetului să avertizeze că o atare concluzie este complet greșită. Ferm convins că filozofia nu este menită să ne ofere cunoștințe despre fapte, fenomene sau lucruri, Wittgenstein nu s-a interesat de descifrarea unor chestiuni speciale *în sine*; chiar dacă în aparență el își concentrează multe eforturi asupra unor *situații particulare* de viață sau de gândire, scopul analizelor nu este acela de a găsi și stoca mici răspunsuri corecte la mici probleme lingvistice, psihologice sau pedagogice. Analizele sale sînt de regulă *experimente mentale*, deci încercări de a testa valabilitatea interpretărilor filozofice, a schemelor noastre conceptuale, prin confruntare cu situații particulare, mai ușor de descifrat și de controlat teoretic; *exerciții conceptuale*, menite să ajute gândirea să se elibereze de obiceiuri dogmatice, stereotipuri comode sau false interpretări. Pe scurt, dincolo de problema, aparent îngustă, discutată, există totdeauna o *miză filozofică* importantă: identificarea unor capcane conceptuale sau lingvistice, depistarea unor erori de interpretare ce minează teoriile noastre metafizice. Deși scopul lui Wittgenstein nu este acela de a construi argumente *logice* (strict deductive), după cum nu este nici cel de a impune o *anume* interpretare teoretică, în spatele discuțiilor sale se află mereu o preocupare de tip *argumentativ*, cu scop *conceptual și terapeutic*: nu de a consacra « teze » sau « concluzii », ci de a aduce temeiuri în ve-

STUDIU INTRODUCTIV

25

derea dislocării unor automatisme mentale și de a furniza indicii pentru imaginarea unor noi posibilități de conceptualizare. Argumentările, în acest caz, se fac prin *descrieri sugestive* de situații reale sau posibile (care evidențiază im-plauzibilitatea unui fel standard de a vedea și stimulează conturarea unuia nou) și prin imaginarea de cazuri relevante (care pot justifica substituirea respectivă). În cele din urmă, este deci vorba de *deschiderea* unor perspective originale pentru înțelegerea lucrurilor, și nu de *fixarea* unor detalii anoste ale fenomenelor. Sigur că urmărirea atentă a mean-drelor analitice și argumentative din aceste exerciții este dificilă — ea necesită răbdare și atenție, receptivitate și chiar « umilință » intelectuală; cine abordează chestiunile cu siguranța (sau aroganța) propriilor intuiții, va rata adesea mesajul autorului. Dar cititorul serios va înțelege că este nerezonabilă așteptarea facilă ca lucruri inedite și interesante filozofic să poată fi surprinse « din zbor », pe baza unei lecturi ușoare și a unor lanțuri de idei transparente, imediat accesibile. Numai banalitățile se oferă gândirii imediat, numai stereotipurile sînt evidente și ușor de captat; originalitatea filozofică nu poate fi decît invers proporțională cu accesibilitatea imediată.

Wittgenstein nu se îndoia de caracterul inedit al tipului de practică filozofică pe care îl inițiasse în perioada tîrzie, dar nu își privea opera drept un *tezaur* de concluzii, ci drept o *ofertă* metodologică; el observa (cu privire la propria performanță): „ceea ce este important este că s-a găsit o nouă metodă”. Exegeții au susținut uneori că acest mod de a face filozofie nu are precedent. Chiar dacă această teză este amendabilă (anumite prefigurări, măcar vagi, pot fi totdeauna găsite), cu siguranță că originalitatea demersului filozofic wittgensteinian este incontestabilă și ea ridică multe dificultăți în calea receptării mesajului său. Tocmai din acest motiv orice introducere la *Cercetările filozofice* trebuie să înceapă cu clarificarea felului lui Wittgenstein de a privi filozofia și a stilului său de analiză filozofică.

26

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Un mod de a privi filozofia

În a doua parte a vieții, Wittgenstein și-a modificat apreciabil viziunea despre natura și menirea demersului filozofic. Schimbarea nu a fost totală: anumite puncte comune cu viziunea sa timpurie persistă, dar multe elemente esențiale ale metafilozofiei wittgensteiniene se modifică radical. Printre punctele de continuitate care trebuie amintite se numără menținerea ideii centrale din *Tractatus* privind existența unei distincții clare între filozofie și știință (4.111), a înțelegerii filozofiei ca activitate, și nu

ca set de teze (4. 112), a ideii importanței filozofice a *clarificării* (idem), inspirate de suspiciunea față de problemele filozofice (care nu sînt probleme propriu-zise — 4. 003) și de convingerea perenă că filozofia este plină de confuzii (3. 324). De asemenea, menținerea înțelegerii filozofiei ca o critică a limbajului (4. 0031), și mai ales a rolului capital acordat *distincției empiric-conceptual* sau *factual-nonfactual*.

Schimbările de viziune sînt și ele numeroase: Wittgenstein renunță la *instrumentele* analizei logice, dar și la *obiectivul* construcției unui tablou general al structurii limbajului, după cum renunță și la *principii canonice* ca « izomorfismul limbaj-realitate ». Preocuparea de a clasifica enunțurile și de a identifica criterii pedante de sens pentru tipuri de propoziții este abandonată, iar unilateralitatea etichetării limbajului drept « reprezentare » (a stărilor de lucruri) devine obiectul unei critici severe. Dar cea mai importantă schimbare este cea de *orientare generală* a abordării. Nu mai este vorba de o construcție teoretică sistematică, bazată pe structuri logico-lingvistice și conducînd la teze categorice, ci de o abordare *implicit argumentativă*, bazată pe experimente mentale și exerciții conceptuale, abordare ce urmărește « reconstituirea » lucrurilor, în autenticitatea lor « pierdută », și se încheie cu sugerarea *unor feluri de a vedea*, iar nu cu sentințe definitive. Spațiul nu permite aici o analiză com-

STUDIU INTRODUCȚIV

27

pletă a noului fel de a vedea filozofia," dar în cele ce urmează se vor schița cîteva dintre axele sale de cristalizare.

În filozofia tîrzie, distincția dintre preocuparea intelectuală de tip empiric și cea de tip conceptual devine elementul central al abordării. Wittgenstein era convins încă dinainte de *Tractatus* că filozofia nu dă « imagini ale realității », deci nu are caracter empiric-descriptiv (notele sale din 1913 o dovedesc), dar la maturitate el nu mai deduce această concluzie dintr-o clasificare a propozițiilor, ci dintr-o diferențiere principială de preocupări cognitive (în sensul larg al cuvîntului). Premisa de la care pornește gînditorul austriac vizează existența a două tipuri de preocupări: cele *empirice* și cele *conceptuale*. Preocupările empirice, tipice științelor factuale (științele naturii, istoria etc), se bazează pe experiența reală acumulată (CF, § 109), presupun găsirea de explicații (mai ales cauzale) pentru faptele constatate, și, în acest scop, implică descrierea faptelor și a stărilor de lucruri, obținerea de informații noi, elaborarea de ipoteze, construirea de modele (reconstrucții teoretice) pentru fenomenele observate, deci *edificarea unor teorii*. Prin toate acestea, cercetarea empirică țintește la descoperiri, la detectarea a ceea ce este « ascuns » și la găsirea a ceva « nou » (legături între fapte, cauze, trăsături etc).

Dimpotrivă, preocupările conceptuale nu se bazează pe examinarea experienței, ci pe *analiza conceptelor* (CF, § 90). Ele vizează analiza structurilor conceptuale existente,"

^v Am făcut o asemenea analiză în cartea mea *Wittgenstein: Why Phi-losophy is Bound to Err*; Peter Lang Verlag, 2000.

^{vi} Este însă important de subliniat că analiza conceptuală practică de Wittgenstein în perioada sa tîrzie nu are nimic comun cu analiza logică — sintactică, semantică sau pragmatică — practică de Frege, Russell sau empirismul logic, care urmărește *reconstrucția teoretică a limbii* naturale, după cum nu se identifică nici cu analizele limbajului comun propuse de autori ca G.E. Moore sau, ulterior, de Austin și Ryle. Autorul *Cercetărilor filozofice* nu adera deloc la idealul *modelării*, care

28

ADRIAN-PAUL ILIESCU

obținerea unei vederi de ansamblu corecte asupra acestor structuri și a articulațiilor lor, eliminarea încurcăturilor sau confuziilor produse de propriile noastre reguli semantice precum și rectificarea unor erori de interpretare sau argumentare. Aici nu este vorba de descoperirea a ceva nou despre realitate sau despre fapte, ci de *corectarea propriului mod de gîndire*.

Premise metafizice

Premisa primă, esențială, a viziunii tîrzii despre filozofie este: (I) *filozofia este cercetare conceptuală, și nu cunoaștere empirică*. Cea mai tranșantă formulare a acestei premise este următoarea constatare laconică: „Cercetări filozofice: cercetări conceptuale. Esențialul pentru metafizică: că ea șterge diferența dintre cercetări factuale și cercetări conceptuale”/¹¹

Wittgenstein era convins că filozofia speculativă comite eroarea de a ignora distincția fundamentală dintre cele două tipuri de cercetări, și mai ales faptul că demersul filozofic aparține celui de-al doilea tip. El a insistat în repetate rînduri asupra temeiurilor ideii că filozofia este o cercetare pur conceptuală. Problemele filozofice nu sînt probleme empirice (CF, § 109) iar propozițiile filozofice nu sînt propoziții empirice (CF, § 85). Filozofia este deci

ceva distinct față de știință (CF § 87, 109) — dacă științele sînt demersuri factuale (orientate spre elucidarea faptelor reale), filo-

sugerează că rolul filozofiei ar fi acela de a furniza modele generale abstracte (ale limbajului, spre exemplu). Există însă, din păcate, atît printre logicieni și filozofii științei, cît și printre lingviști, tendința de a-l vedea pe Wittgenstein drept un reprezentant « mai original » al analizei logi-co-lingvistice a limbii naturale.

^{vii} Ludwig Wittgenstein *Zettel*, Blackwell, 1990, § 458. Referirile ulterioare la această lucrare vor face apel la prescurtarea uzuală a titlului: Z

STUDIU INTRODUCTIV

29

zofia este, în schimb, demers conceptual (« gramatical »).^{vm} în calitate de « investigație gramaticală » (CF, § 90), filozofia nu caută să afle date noi despre fenomenele reale (CF, § 89) — cercetarea filozofică este tocmai cea care se poate face *independent* de orice descoperiri noi (CF, § 126). Tocmai din acest motiv filozoful nu trebuie să încerce dezlegarea enigmelor sale printr-o aplecare directă asupra experienței (CF, § 314, 316; II, xi, p. 204): căci aceste enigme sînt de ordin conceptual, ele nu provin dintr-o insuficientă acumulare de experiență. Mai curînd, filozofia vizează *posibilitățile* fenomenelor, care sînt reflectate de concepte: ceea ce « ar fi putut să fie » este, din punct de vedere filozofic, la fel de important ca și « ce a fost de fapt », stările fictive de lucruri ne pot servi la fel de bine ca și cele reale (CF, II, xii, p. 230). Filozofia nu caută cauzele efective ale fenomenelor (CF, § 466; II, xi, p. 203) și, în general, nu urmărește să explice (CF, § 109). Ea clarifică neînțelegerile conceptuale (CF, § 90), eliberează intelectul de anumite mitologii sugerate de limbaj (CF, § 109), de nonsensuri ascunse (CF, § 119), de confuzii sau imagini ce țin gîndirea captivă (CF, § 115). Rolul filozofiei este deci preponderent *critic* (un rol de demolare a « castelelor de nisip » ale gîndirii — CF, § 118), și nu unul constructiv, de elaborare a unor « tablouri generale » ale realității. Dar aceasta

^{vm} Wittgenstein folosește termenul « gramatical » într-o accepție specială, și nu în cea familiară, cotidiană. În accepția sa, « gramatical » nu desemnează ceea ce ține de componenta lingvistică numită « gramatică », ci ceea ce ține de regulile fundamentale de folosire ale unui concept. Gramatica unui concept cuprinde, așadar, elementele de bază relevante pentru folosirea sa. Spre exemplu, în cazul conceptului « timp », gramatica cuprinde regulile elementare privind raporturile « înainte de », « după » și « simultan ». Alte exemple de reguli gramaticale sunt: „Roșul este o culoare”; „Ce este alb nu este albastru”; „Muntele este un obiect”; „îmbătrînirea este un proces” etc. Pentru o mai bună înțelegere a regulilor gramaticale, vezi *infra*, paragraful *Critica presupuzițiilor uzuale ale teoriilor despre limbaj*, prima parte.

30

ADRIAN-PAUL ILIESCU

nu înseamnă că ea nu are o funcție intelectuală importantă : menirea demersului filozofic este *terapeutică*, și (pentru motive care vor fi enunțate mai jos) intelectul are nevoie vitală de această terapie (CF, § 109, 133, 255, 593).

Negarea capacității filozofiei de a revela *lucruri fundamentale despre lume* este, desigur, de natură să surprindă orice cititor format în tradiția de gîndire pentru care filozofia este un demers cognitiv, ca și știința, chemat însă nu să dea tablouri speciale, ale unui tip particular de fenomene (așa cum face fizica sau istoria), ci să « dezvăluie » *esența fenomenelor* ori să edifice o *Weltanschauung* (viziune generală asupra lumii). Wittgenstein a prevăzut această surprindere, fiind perfect conștient că omul cultivat se așteaptă ca, prin metafizică, să poată pătrunde « natura lucrurilor » (CF, § 90). El are însă bune temeiuri pentru a contraria această așteptare. Pentru a înțelege aceste temeiuri, este necesar să luăm în considerare cea de-a doua premisă importantă a metafilozofiei sale: (II) « *natura » lucrurilor nu este ceva misterios, ascuns, rămînînd încă « de descoperit »: ea este deja fixată (exprimată) în înțelesul cuvintelor care desemnează lucrurile.* Această premisă este formulată explicit în faimoasele fragmente § 370-373, care spun că gramatica unui concept (adică regulile fundamentale de sens ale conceptului) exprimă « esența » lucrului desemnat de concept. Poate părea straniu că Wittgenstein, autor reputat pentru critica severă făcută speculațiilor metafizice, se hazardează aici să tranșeze « problema esenței », afirmînd că aceasta ar fi încapsulată în înțelesul cuvintelor. De fapt, el nu pretinde să răspundă astfel la întrebările clasice ale filozofilor (pe care le privește, bineînțeles, cu reticență), ci surprinde un *fapt relevant* cu privire la munca filozofică. Adoptînd această premisă, Wittgenstein nu propune încă o « ipoteză » metafizică « revoluționară », pe lîngă multe altele care s-au lansat, și nu face o opțiune originală, riscantă, pe care evoluția filozofiei să o poată eventual infirma. Ceea ce face este doar să

STUDIU INTRODUCTIV

consemneze sau « să reamintească » (CF, § 89,127) anumite elemente semnificative, în general ignorate, ale activității filozofice (de « căutare a esenței lucrurilor ») și ale limbajului (care « fixează » ceea ce apare drept « esențial » în sensul expresiilor). Wittgenstein surprinde *aici postura* în care se află filozoful sau omul interesat de interogații metafizice. Cine întreabă « care este esența timpului ? », și dă un răspuns oarecare acestei întrebări, formulează întrebarea și răspunsul respectiv *într-un limbaj*, care, în mod inevitabil, condiționează ambele demersuri. Întrucît nu putem nici întreba și nici răspunde fără a folosi cuvîntul obișnuit « timp » (CF, § 120), rezultă că gramatica acestui cuvînt modelează în mod necesar ceea ce numim « esența timpului »: înțelesul expresiei folosite decupează *lucrul căutat*, așadar decide asupra identității lui. *Cum « esența » timpului nu poate fi surprinsă dedtprin mijlocirea cuvîntului « timp »*, adică prin intermediul gramaticii sale, întrebarea privind esența timpului nu poate să nu fie o întrebare despre cuvîntul « timp » (« ce înseamnă timp ? ») — CF, § 120,370; cine întreabă « ce este substanța ? » cere de fapt o regulă de aplicare a cuvîntului « substanță »^{ix}, și așa mai departe. Iar răspunsul la întrebarea filozofică nu poate fi altul decît cel fixat în gramatica unui cuvînt; dacă un gînditor propune un alt răspuns, el nu elucidează *conceptul nostru* de timp, ci vorbește despre altceva." Este deci practic inevitabil ca « esența » să fie exprimată de gramatică (CF, § 371), *nu datorită faptului că lumea*

^{ix} Cf. manuscrisului 213, partea intitulată *Philosophie*, § 89, în James C. Klagge, Alfred Norman (eds) *Philosophical Occasions*, Hackett Publishing Company, 1993. Există și o variantă a acestui manuscris tipărită în *Revue Internationale de Philosophie*, vol.43, No.169, 2/1989, pp. 405-435. În continuare, trimiterele la acest manuscris se fac sub sigla uzuală « Mss. 213 ».

^x Pentru clarificări, vezi *intra.*, paragraful *Un mod de a privi limbajul*, discuția despre posibilitatea de a fixa condiții necesare și suficiente de aplicare a expresiilor.

32

ADRIAN-PAUL ILIESCU

ar fi constituită într-un anumit fel și nu în altul, sau că ar exista o armonie prestabilită între limbaj și realitate (cum ar pretinde un metafizician), ci pur și simplu datorită felului nostru de a aborda « problema esenței », datorită caracterului *lingvistic* al demersului la care ne obligă încercarea de a rezolva această problemă. Acest fapt reiese limpede din sinteza situației: (i) filozofii pun întrebări de tipul « Ce este X ? »; (ii) întrebările sînt formulate în limbajul natural, deci « X » se referă la ceea ce noi numim « X »; (iii) întrebările filozofice sînt așadar de tipul « Ce natură/esență are ceea ce noi numim « X »? »; (iv) dar « natura/esența » lucrurilor diferă de la o categorie la alta de lucruri, depinde de categoria de lucruri avută în vedere; (v) numai noi decidem ce categorie de lucruri va primi numele « X », adică va fi avută în vedere prin « X »^{xi}; (vi) deci « natura/esența » lucrurilor numite « X » va depinde de decizia noastră de a aplica numele « X » unei categorii de lucruri și nu alteia. Dacă « natura » roșului este de a fi o *culoare*, aceasta depinde de convenția de a numi « roșu » doar culoarea; iar dacă « natura » frumosului este de a fi *armonie*, aceasta depinde de convenția de a numi « frumoase » doar lucrurile armonioase. « *Esența* » nu este deci ceva « ascuns » în adîncimea lucrurilor, ci se află « la suprafața » vizibilă a limbii (CF, § 92, 126).

Cum se face însă că acest fapt rămîne nesesizat de filozofi ? Răspunsul lui Wittgenstein este că *tendința de hipo-staziere* proprie metafizicii explică această scăpare: sub influența unui ideal al « descifrării lucrului în sine » aflat dincolo de aparențe, metafizicienii postulează trăsături ontice aflate « afară », în lucrurile însele — ca și cum trăsăturile esențiale ar fi similare trăsăturilor observabile empiric ale

^{xi}Cf. CA, pp. 71-72: „Un cuvînt are înțelesul pe care i l-a dat cineva” ; *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1990, vol.I, § 547: „Tu decizi dacă acum cutare și cutare caz va fi admis în această familie, sau nu”; vezi și *Philosophische Grammatik*, Basil Blackwell, 1969, VI, § 73.

STUDIU INTRODUCTIV

33

acestora. Wittgenstein respinge această similitudine, deoarece, conform premisei (I), elementele de ordin « esențial » — conceptual — sînt fundamental diferite de cele de ordin empiric. Filozofii cred mereu că descriu « lucrul în sine », cînd, de fapt, descriu modul conceptual de a-l reprezenta, « gramatica » expresiei corespunzătoare lucrului respectiv (CF, § 104); se poate chiar spune că tablourile metafizice ale lumii sînt *forme de exprimare* ilustrate (hipostazieri ontice ale unor feluri de a vorbi (CF, § 295) iar disputele dintre diverse școli provin din atitudini diferite față de anumite feluri de a vorbi (CF, § 401-402; CA, pp. 126-127).

Premisa (II) nu face de fapt decît să reconstituie un aspect important al *practicii filozofice* occidentale. Wittgenstein se conduce aici după principiul următor: „Spune-mi *cum* cauți și îți voi spune *ce*

cauți.³¹ Cu alte cuvinte, pentru a înțelege corect obiectul căutărilor filozofilor, trebuie să examinăm felul lor de a lucra, practica intelectuală în care sînt angajați. Examinarea arată că întrebările privind *esența* (timpului, cunoașterii, imaginației etc.) echivalează cu întrebări privind *gramatica*³² expresiilor respective («timp», «cunoaștere», «imaginație» etc- CF, § 370), iar răspunsurile la aceste întrebări sînt căutate pe calea analizei «gramaticale», și nu pe cale empirică (CF, § 109). Cînd Platon se întreba «ce este cunoașterea?» sau «ce este dreptatea?», el nu declanșa o cercetare empirică (o observare a fenomenelor respective, o investigație «de teren»), ci iniția o activitate de «disecare» a cuvintelor, de analiză comparativă a alternativelor conceptuale, de evaluare a sensurilor. El cerceta, așadar, înțelesul cuvintelor respective, relațiile concep-

³² Ludwig Wittgenstein *Philosophische Grammatik*, Basil Blackwell, 1969, p. 370. în continuare, titlul cărții va fi menționat prin prescurtarea uzuală «PG».

³³ Trebuie reamintit însă sensul special al termenului «gramatică» — vezi mai sus, nota viii.

34

ADRIAN-PA.UL ILIESCU

tuale, regulile corecte de aplicare a expresiilor în diverse situații posibile, și nu faptele empirice. Iar felul lui Platon de a lucra nu este o simplă contingență nesemnificativă: *în general* filozofii nu fac «muncă de teren». Atunci cînd filozofăm, nu analizăm gîndirea ca fenomen empiric, observabil, ci doar conceptul de gîndire (CF, § 383), deci, inevitabil, folosirea cuvîntului respectiv (fixată în înțelesul sau «gramatica» cuvîntului). Investigația filozofică este una de tip «gramatical» (§ 90). La fel, cînd ne întrebăm «ce înseamnă a vedea?», ne punem, ca filozofi, o întrebare de ordin conceptual, și nu una de ordin empiric (CF, II, xi, p. 203), iar pentru a răspunde, declanșăm analiza sensurilor, argumentarea conceptuală, și nu cercetări de laborator asupra vederii. Ce considerăm noi a fi «esența» unui lucru se află exprimat în gramatica expresiei respective; tocmai din acest motiv, dacă nu cădem de acord asupra «esenței lucrului», nu cădem de acord nici asupra folosirii corecte a cuvîntului, iar dacă sîntem de acord asupra folosirii cuvintelor, vom ajunge la o teză (privind «esența») cu care toată lumea este de acord (în acest sens, tezele filozofice ar fi banale, nimeni nu le-ar contesta — CF, § 128).

Aceste argumente nu implică însă că, «esența» fiind fixată în înțelesul expresiilor, deci aflată *la dispoziția noastră*, preocuparea filozofică este cu totul superfluă; nici că filozofii au fost pradă unei simple rătăcirii atunci cînd au căutat «natura lucrurilor», sau că au forțat uși deschise, deoarece nu era nimic problematic în această sferă. Wittgenstein nu recurge la o denunțare ieftină a eforturilor metafizice ca fiind aberante. Ceea ce susține el este o idee mult mai subtilă, și anume: pe de o parte, nu este adevărat că «natura lucrurilor» sau «esența» ne este *indisponibilă* (în sensul că ar fi «misterioasă» sau «inaccesibilă» — CF, § 92); pe de altă parte, este adevărat că, pentru noi, «esența» lucrurilor este *problematică*, și că sîntem dezorientați cu privire la ea, deoarece gîndirea (filozofică) ne este dominată

STUDIU INTRODUCȚIV

35

de confuzii conceptuale (CF, § 132), sîntem încurcați în propriile reguli gramaticale (CF, § 125) și nu avem o vedere clară asupra articulațiilor gramaticale ale propriilor noastre concepte (CF, § 122). Dacă ne scapă ceva important privind «natura lucrurilor», acel ceva nu este de ordinul faptelor, fenomenelor, a «realului»: ceea ce ne lipsește este nu o informație decisivă, o revelație sau o experiență crucială, ci *claritatea conceptuală*, stăpînirea corectă asupra propriilor concepte (CF, § 122, 133, 436).

Din discuțiile de mai sus reiese și altceva: Wittgenstein nu contestă că preocuparea pentru teme ca: «ce este timpul?», «ce este spiritul?» sau «ce este sensul?» este *tipic* și *autentic* filozofică. Cu toate că el interpretează altfel *miza* acestor întrebări (considerîndu-le invitații la clarificarea propriilor noastre concepte, și nu tentative de «captare» a naturii «ascunse» a lucrurilor), trebuie remarcat că nu pune problema unei schimbări a *cîmpului* de preocupări filozofice. Recunoașterea temelor clasice drept tipic și autentic filozofice poate fi considerată premisa (III) metafilozofiei sale.

Plecînd de la aceste premise, Wittgenstein construiește o metafilozofie originală și provocatoare, care a stîrnit comentarii și dezbateri intense. În ciuda acestora, sîntem încă departe de a putea spune că viziunea sa asupra filozofiei a fost înțeleasă corect. Circulă încă numeroase interpretări greșite ale acestei metafilozofii, și este extrem de important ca ideile wittgensteiniene asupra acestui subiect să fie reconstituite corect. În cele ce urmează, se va schița o sumară prezentare a lor.

«Nu există probleme filozofice»

Wittgenstein era convins că sensul obișnuit al termenului *problemă* este cel propriu științelor empirice

sau vieții practice, domenii în care problema este o dificultate ce poate

36

ADRIAN-PAUL ILIESCU

fi « prinsă » de gândire și pentru care există o metodă de rezolvare.^{xv} Dacă se respectă accepția uzuală a termenului « problemă », desemnându-se prin acesta o dificultate *empirică*, atunci filozofia, care nu este cercetare empirică, ci analiză conceptuală, nu conține nici un fel de probleme: căci problemele filozofice nu sînt de tip empiric (CF, § 109), ci sînt rezultatul unei « dezordini » în conceptele noastre, dezordine ce se poate elimina numai prin « ordonare ».^{xvi} în cunoscutul său *Caiet albastru*, Wittgenstein avertizase că însuși cuvîntul « problemă » este greșit aplicat în cazul dificultăților cu care se confruntă filozofia.TM Așadar, *stricto sensu*, nu există probleme filozofice: „nu există nici o problemă mare, esențială în sensul științific”.^{xvii} Cu toate acestea, el a continuat să folosească termenul, subliniind însă sistematic faptul că problemele filozofice au un caracter special. Ele sînt de fapt *confuzii* (CF, § 109, 132), *interpretări greșite* (CF, § 111, 120, 194), *insatisfacții* sau *chestiuni neliniștitoare* (CF, § 111), *nonsensuri* (CF, § 119), *încurcături conceptuale* (CF, § 125), *dificultăți ale schimbării de atitudine* (Mss. 213, § 86) sau *ale schimbării felului de a vedea* (CF, § 103), exemple de *dezorientare* (CF, § 123) sau de *disconfort mental*, *crampe mentale* (CA, op. cit., p. 131), *neclarități privind gramatica cuvintelor* (CA, p. 86), *nemulțumiri față de gramatică* (CA, p. 126) etc.

După cum se vede, apariția « problemelor » filozofice primește, aproape fără excepție, o conotație negativă: ea este atribuită unor erori și eșecuri ale gândirii. Cititorul poate

^{xlv} „Was man anfassen kann, ist ein Problem” — PG, p. 379. Și „O problemă există numai acolo unde există o metodă de rezolvare” — *Philosophische Bemerkungen*, §. 149. în cele ce urmează, voi folosi prescurtarea uzuală « PB » pentru această lucrare.

^{xv} Cf. Mss. 213, varianta tipărită în *Revue Internationale de Philo-sophie*, vol.43, No.169, 2/1989, p. 421.

^{xvi} Ludwig Wittgenstein CA, Humanitas, 1993, p.106.

^{xvii} Cf. Mss. 213, varianta Klagge-Norman, § 86.

STUDIUL INTRODUCȚIV

37

fi surprins de insistența lui Wittgenstein asupra aspectului « malign » al enigmelor filozofiei, de compararea lor cu maladiile (CF, § 133, 255, 593). La fel de neașteptate vor fi probabil : asemănarea eforturilor filozofice cu « orbecăiala » oamenilor primitivi, incapabili de a înțelege simbolurile unei comunități civilizate (CF, § 194); a construcțiilor filozofice cu « castelele de nisip » (CF, § 118); a perplexității filozofice cu captivitatea unei insecte într-un borcan (CF, § 309). Această surprindere va crea poate tentația de a-l considera pe gînditorul austriac un « dușman al filozofiei », ostil față de eforturi intelectuale pe care nu le înțelege sau pe care le minimizează de pe poziții ideologice agresive (neopozitiviste, scientiste, logiciste etc). Indiferent dacă metafilozofia wittgensteiniană este acceptată sau respinsă, și indiferent de eventualele sale carențe (ca orice concepție, și cea a autorului *Cercetărilor filozofice* este amendabilă), această tentație trebuie reprimată. Wittgenstein nu a fost un gînditor ideo-logizant, iar concluziile sale (corecte sau nu) sînt totdeauna rezultatul unor eforturi epuizante de analiză și interpretare, nu al ambiției de a promova propagandistic principii stabilite *apriori*. El nu contempla cu ostilitate sau dezgust străduințele filozofiei clasice; deși le considera greșit orientate, le privea (așa cum a declarat unui apropiat) drept rezultate ale unei tendințe a spiritului uman demne de cel mai adînc respect. Aprecierile negative la adresa « problemelor » filozofice erau numai corolarul unor diagnostice atente, puse la sfîrșitul unor analize minuțioase.

Sursele erorilor filozofice

Wittgenstein a detectat o lungă serie de erori funciare abordării filozofice, erori ce explică specificul de *confuzii conceptuale* propriu acestor probleme. Printre acestea tre-

38

ADRIAN-PAUL ILIESCU

buie amintite: tendința de a proiecta asupra lumii un ideal exagerat de ordine, de exactitate și « puritate cristalină », de a trasa granițe nete, tendința pe care filozofii o promovează datorită înclinației lor greșite de a imita logica și matematica (CF, § 76, 97-108); idealizarea, inventarea de « himere », așa cum sînt « Ideile » platonice sau alte produse ale imaginației speculative (*Letzte Schriften iiber die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1992, Bînd II, p. 48); ambiția (de aceeași sorginte) de a simplifica excesiv lucrurile și de a reduce totul la o formulă simplă (CF, II, v, p. 180); aspirația (din nou inspirată de științe) către generalitate și uniformitate, care se concretizează adesea în generalizări excesive și uniformizări forțate ale lucrurilor (CA, pp. 51-54)^{*TM}; confundarea filozofiei cu științele

naturii, a întrebărilor filozofice cu problemele științifice, a concluziilor și convențiilor conceptuale cu enunțurile empirice și a proiecțiilor gândirii cu trăsăturile fenomenelor reale (CF, § 104, 114; CA, p. 86); transformarea gramaticii conceptului în reprezentare a unei realități (CF, § 104, 114, 295, 401); confundarea nemulțumirii față de o notație sau de un mod de a vorbi cu faptul că « realitatea ne scapă » și, drept urmare, confundarea preferinței noastre pentru o altă notație sau alt mod de a vorbi cu o « descoperire a adevăratei realități » (CA, pp. 126-127); ambiția de a concura știința în elaborarea de explicații, când, de fapt, gândirea filozofică ar trebui să se concentreze asupra recunoașterii « fenomenului originar » (CF, § 654); folosirea de analogii greșite (CF, § 90, 308, 571, 613); extinderea nejustificată a unor analogii de succes în știință sau alte domenii (însă aplicabile corect doar în anumite contexte), extrapolare de tip metafizic ce conduce deseori la veritabile nonsensuri (CF, § 90, 112, 308) — în acest sens, Wittgenstein observa (CA, p. 103) că marea dificultate

^{vi} Ludwig Wittgenstein CA, Humanitas, 1993.

STUDIU INTRODUCTIV

39

tate în filozofie este *să nu spui mai mult decât știi* (aluzie la înclinația speculativă către generalizări excesive și extrapolări nejustificate); transplantarea fenomenelor familiare, firești (timpul, gândirea, sensul etc.) în mediul unor presupoziii și interpretări filozofice inadecvate, care fac apoi ca aceste fenomene să apară misterioase, stranii, enigmatice (CF, § 428); interpretarea greșită a propriilor noastre expresii, crearea unei mitologii plecând de la limbajul natural sau de la un simbolism greșit interpretat (CF, § 194, 221); dogmatismul filozofic, trădat adesea de convingerea că *trebuie* ca realitatea să fie într-un anumit fel (alcătuită din elemente simple sau indivizibile, spre exemplu — CF, § 131; CA, p. 101), omniprezența unor prejudecăți cărora gândirea le rămâne prizonieră (CF § 103, 108, 115); dezinteresul tipic filozofic pentru diversitatea faptelor și fenomenelor reale (Platon încerca să stabilească ce este cunoașterea fără a acorda nici o atenție diverselor forme și tipuri de cunoaștere!) ^{xix}, asimilarea elementelor diverse într-o unică categorie, mai ales în virtutea acțiunii uniformizatoare a expresiilor lingvistice — « hainele limbii » fac ca lucruri diferite să pară « la fel » (CF, § 10-14, și II, xi, p. 224); ca rezultat al acestui dezinteres, unilateralitatea metafizicii, adică « hrănirea » unilaterală a gândirii (speculative) cu un singur fel de exemple (CF, § 140, 593); disprețul, caracteristic rațiunii cu interese metafizice, pentru cazuri particulare, legat de convingerea că numai generalul este relevant filozofic (CA, pp. 54, 56); preocuparea specific filozofică pentru crearea de reguli abstracte, universale, de « legi », care intră în conflict cu diversitatea experienței (§ CF 125; CA, p. 70); « încurcarea » gândirii în țesătura propriilor reguli abstracte (§ CF 125); « vrăjirea » minții de către limbaj și analogiile încastrate în el (CF, § 109, 112; CA, p. 110), confiscarea gândirii prin fascinația pe care

^{xix} Ludwig Wittgenstein CA, Humanitas, 1993, p. 56.

40

ADRIAN-PAUL ILIESCU

anumite forme de expresie o exercită (CF, § 103), imobilizarea gândirii în anumite forme de expresie (CA, p. 131), forța mitologiei create de un simbolism care ne obsedează — formele « primitive » ale limbajului constrâng totul în tiparele lor, iar aceste tipare devin pentru noi « ochelari » permanenți ;** inventarea, tipic filozofică, de expresii pentru aplicarea corectă a cărora lipsesc jocurile de limbaj necesare, apte să confere sens (CF, § 96); proiectarea trăsăturilor unui joc de limbaj asupra altuia., esențialmente diferitTM; deturnarea expresiilor normale, pentru care există jocuri de limbaj adecvate, și folosirea lor arbitrară, fără asemenea jocuri de limbaj, deci fără criterii adecvate de aplicare, în scop pur speculativ (tipic filozofic) — caz în care se uită că sensul expresiilor este prescris doar pentru situațiile normale, obișnuite (CF, § 142) nu și pentru cele noi, sau neuzuale, iar limbajul, intrat astfel « în sărbătoare » (CF, § 38), nu mai are sens (CF, § 142); tendința de a aborda mereu la fel chestiunile, în virtutea unor automatisme mentale, tendință comparabilă cu cea de a împinge mereu o ușă pentru a o deschide, deși ea se deschide trăgând, nu împingând^{xxu} — neputința noastră de a ne schimba atitudinea, felul de a vedea (Mss. 213, § 86); convingerea nonșalantă că, dacă anumite expresii au sens, orice combinație (corectă sintactic) a lor va avea de asemenea sens (convingere care încurajează gândirea speculativă să folosească arbitrar cuvintele, să le aplice *ad libitum*, fără un joc de limbaj bine determinat, să lase deci limba « Să

^{xx} „Formele primitive ale limbii noastre: substantiv, adjectiv și verb arată imaginea simplă la a cărei formă încearcă ea să

aducă totul"- Mss. 213, varianta Klagge-Norman, § 93. Remarca este uimitor de asemănătoare celor făcute de Nietzsche cu privire la aceste componente morfologice. Vezi și CA, *op.cit.*, p.108.

^{xxi} Cf. P.M.S. Hacker *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Second Edition, Clarendon Press, 1989, p. 246.

^{xxii} *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, III, § 37. Referirile ulterioare se vor face pe baza siglei uzuale « BGM ».

STUDIU INTRODUCTIV

41

sărbătorească » — CF, § 38,96, 350); eșecul metafizicianului de a urma consecvent o anumită notație conceptuală.TM Un exemplu poate arăta că demersul critic wittgensteinian nu este gratuit, ci bazat pe analize conceptuale atente, cum este cea privind « *natura* » timpului. Conceptul de « timp » — crede Wittgenstein — este folosit, în jocurile de limbaj familiare, cu rolul de a preciza raporturi ca « mai înainte » (« anterior »), « mai târziu » (« ulterior »), și « tot atunci » (« simultan »). « *Esența* » timpului (sau gramatica expresiei « timp ») exprimă deci raporturi care nu au nimic enigmatic în ele. Tocmai din acest motiv folosirea obișnuită a expresiei « timp » este, cum recunoștea și Augustin, neproblematică; și la fel stau lucrurile cu expresia « gând » (CF, § 428) etc. Dar filozofii « uită » aceste lucruri. Ei sînt tentați să folosească aici anumite analogii greșite (sugerate de forme lingvistice ca « timpul curge »), care îi conduc la întrebări lipsite de sens: comparînd timpul cu o curgere (un « rîu »), se întreabă care este originea (« izvorul ») timpului,^{xxiv} sau, comparînd distanțele temporale cu cele spațiale, se întreabă dacă este posibilă « întoarcerea în timp ». Relevarea caracterului eronat al analogiilor subiacente acestor întrebări evidențiază faptul că întrebările însele sînt greșit puse. Un aspect mai subtil al « enigmei » timpului face obiectul altor

^{xxiii} Cf. p.M.S. Hacker *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Second Edition, Clarendon Press, 1989, p. 201. Hacker oferă și o listă, mai scurtă dar bine explicată, a surselor erorii filozofice — cele opt mari surse de eroare sînt: analogii în gramatica de suprafață a limbii; proiectarea trăsăturilor unui joc de limbaj asupra altuia; fenomenologia folosirii limbajului; imagini sau arhetipuri încastate în limbaj; modelul de prezentare și rezolvare a problemelor în științele naturii; înclinații și dispoziții naturale ale rațiunii; proiectarea gramaticii asupra realității și mitologiile filozofice (*op.cit.*, p.168).

^{xxiv} Wittgenstein a discutat pe larg în cursurile sale, în repetate rînduri, acest exemplu — cf. G.E. Moore *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, în volumul G.E. Moore *Philosophical Papers*, George Allen and Unwin, Humanities Press, 1959, p. 319.

42

ADRIAN-PAUL ILIESCU

frământări (CF, § 90; CA, pp. 68-69): comparînd timpul cu o sumă de evenimente, Augustin se întreabă cum poate exista el, ca însumare a trecutului, prezentului și viitorului, de vreme ce trecutul mi mai există (fiind compus din ceea ce « a trecut deja »), viitorul nu există încă (fiind compus din ceea ce « nu a sosit încă »), iar prezentul este volatil (evenimentul prezent « trece », devenind instantaneu « trecut »). Augustin nu realizează că dificultatea vine nu « din afară », dintr-o enigmă a « existenței » (din natura timpului sau din trăsăturile sale ontice), ci din sine însuși, adică din propria interpretare greșită: căci « timpul » nu desemnează o sumă de evenimente, ci are numai rolul de a permite formularea *relațiilor dintre aceste evenimente*. Ghidat de false analogii, filozoful « uită » ce este timpul, și lui trebuie să i se *reamintească* faptul simplu, dar fundamental, că expresia « timp » ne este utilă pentru precizarea acestor relații « înainte de », « după » etc. (CF, § 89). Se dovedește astfel că dificultățile complexe ale filozofiei nu vin din *materia* acesteia, ci din « ghemul încurcat » al *înțelegerii* noastre.^{xxv}

« *Nu este nimic de explicat* »

Una dintre cele mai șocante idei wittgensteiniene este că filozofia nu are nimic de explicat, ci numai de descris (CF, § 109). Cititorul, mai ales cel cu formație științifică, poate avea impresia că aici se produce un atentat la adresa forței intelectuale a gândirii filozofice; el va fi înclinat să se întrebe la ce mai servește efortul filozofic, dacă prin intermediul său nu ne putem explica nimic ? Se poate, de asemenea, naște bănuiala că Wittgenstein ar fi împărtășit convingerile neopozitivistice sau scientiste radicale, care priveau depreciativ valoarea cognitivă a filozofiei (în raport cu valoarea

' PB, § 2.

STUDIU INTRODUCTIV

43

științei). Este important de semnalat că o atare interpretare este greșită. Wittgenstein nu a fost cîtuși de

puțin interesat de o ierarhizare a contribuțiilor intelectuale ale științei și filozofiei. Dacă a subliniat deosebirea dintre cele două domenii, el a făcut-o nu pentru a elogia performanțele științei și a minimaliza (prin contrast) pe cele filozofice, ci doar pentru a clarifica *diferența de preocupări* dintre ele: în viziunea sa, nu se pune problema unei rivalități cognitive între cele două domenii, deoarece ele sînt călăuzite de intenții fundamentale diferite. Filozofia nu este *o cunoaștere a realității (ca și știința), dar diferită de aceasta prin caracterul mai general sau mai profund* (vizînd « natura lucrurilor »): rolul ei nu este acela de a da *tablouri ale lumii* (mai vaste sau mai « profunde » decît cele științifice, specializate), nici acela de a descifra « misterul » fenomenelor. Cînd filozofii au ignorat acest lucru, și au încercat să atribuie filozofiei idealurile cognitive ale științei, ei au împins preocupările filozofice «în întuneric complet», crede Wittgenstein*TM — căci filozofia nu are drept scop « cunoașterea lucrurilor », și nici o descriere « super-empirică » a realității.^{1''''''1} Dacă problemele filozofice au caracter conceptual, și nu empiric, provenind din dificultățile gîndirii, nu din complicațiile realității, atunci demersul filozofiei nu poate urmări *explicarea* (faptelor sau fenomenelor reale), ci numai *clarificarea conceptuală*.^{TM' ''} A explica înseamnă a face legăturiTM și

^{xxvi} Ludwig Wittgenstein CA pp. 53-54.

^{xxvii} Vezi, în acest sens, Hacker — *op.cit.*, p.197.

^{xxviii} Termenul german pentru explicație, *Erklärung*, are aînt sensul de explicație, cît și cel de clarificare, ceea ce a generat multe confuzii. Trebuie precizat, de asemenea, că prin « clarificare conceptuală » Wittgenstein nu înțelege o analiză sau o reconstrucție de tip logic, în stilul lui Frege, Russell sau Carnap, ci un demers corectiv, vizînd înlăturarea erorilor interpretative și revenirea la o descriere corectă a folosirii conceptelor.

^{xxix} Ludwig Wittgenstein *Lecții și convorbiri despre estetica, psihologie și credința religioasă*, Humanitas, 1993, p.436., nota de subsol 1.

44

ADRIAN-PAUL ILIESCU

a elabora ipoteze cu privire la. aceste legături (între fapte sau fenomene),^{xxx} adică a desfășura cercetări empirice, ceea ce nu este și nici nu poate fi preocuparea filozofiei. Descoperirea a ceva nou sau a ceea ce rămăsese « ascuns » (CF, § 126) nu poate fi de nici un interes filozofic, deoarece obiectul acestor descoperiri sînt fapte, fenomene, legături empirice, într-un cuvînt contingente factuale — pe cînd filozofia vizează chestiuni non-contingente, esențiale, ce nu pot fi regăsite decît la nivel conceptual. *Atunci cînd filozofia « explică », ea lămurește de fapt anumite neînțelegeri* (CF, § 87), deci face clarificări de ordin conceptual. Filozofii pot, desigur, « explica » confuziile existente,^{3''''''} pot lămuri de ce anumite interpretări nu funcționează etc, dar în toate aceste cazuri scopul ultim constă în kkrificări conceptuale, clarificări ce diferă profund de explicațiile empirice obișnuite (din știință sau din viața practică) — este o eroare periculoasă ca «explicațiile» filozofice să fie asimilate acestora din urmă.^{xxx''} Este de asemenea greșit ca filozofii să se lanseze în ipoteze, sau să încerce a deduce concluzii (despre fenomene) — CF, § 109, 126, 128, 599. în sfîrșit, spre deosebire de științe, filozofia nu este chemată să construiască teorii (CF, § 109): clarificarea nu vizează construcția unor noi structuri conceptuale, elaborarea unor «logici complexe »

TM *Bemerkungen iiber Frazers « The Golden Bough »*, în revista *Syn-these*, voi. 17,1967, p. 241.

^{xxxi} în cadrul efortului de a demonta anumite confuzii, filozoful critic poate recurge și la anumite explicații empirice, privind, bunăoară, originile psihologice sau comportamentale ale unor erori, dar în asemenea cazuri explicația empirică este un simplu instrument auxiliar, o componentă a terapiei filozofice, și nu preocuparea caracteristică sau scopul actului filozofic; tot așa cum folosește, în cadrul demersului terapeutic, desene sau scheme, filozoful poate folosi uneori și explicațiile empirice. Acestea nu constituie însă obiectivul final al demersului, ci numai un instrument secundar, de altfel dispensabil.

^{xxxn} *fyjss*. 213, varianta tipărită în *Revue Internationale de Philoso-phia*, voi. 43, No.169, 2/1989, p. 418.

STUDIU INTRODUCTIV

45

sau a unor sisteme interpretative articulate deductiv. Efortul filozofic trebuie îndreptat spre *reamintirea* faptelor, spre *descrierea* lor reconstitutivă (CF § 89,127), deoarece în acest mod gîndirea poate fi eliberată de confuziile și analogiile greșite, proiectate deja asupra fenomenelor. Nu este desigur vorba de o descriere empirică globală, pur *informativă*, tipică demersului factual, ci de o descriere focalizată, selectivă, cu rol *clarificator* și *corectiv*^{TM''} Filozofia *descrie spre a clarifica*, tot așa cum *explică spre a clarifica*. În fața întrebării « ce este sensul ? », filozofii trebuie să-și controleze elanul imaginativ, reamintindu-și mereu faptele simple: că limbajul (sensul) este ceva ce poate fi explicat (CF, § 560), ceva ce poate fi învățat (CF, II, viii, p. 185), ceva ce poate fi folosit în condiții de relativă ignoranță, nu neapărat în condiții de omnisciență divină (CF, § 426); răspunsurile filozofice la întrebările despre natura spiritului (a mentalului) trebuie controlate critic de conștiința faptului că ceea ce postulăm drept existent în mintea (« în interiorul ») cuiva trebuie să poată fi recunoscut (CF, § 293,

580) etc. — aceste « rememorări » nu sînt simple constatări empirice, ci observații asupra istoriei naturale a omului (CF, § 415) ce clarifică interpretarea, eliminînd confuziile. În același timp, nu este vorba ca, prin intermediul lor, să se aducă o contribuție la cunoașterea empirică a limbajului: atunci cînd filozoful vorbește despre cuvinte, el nu contabilizează pur și simplu cuvintele și folosirea lor, nu face lingvistică descriptivă, ci clarifică probleme ontologice și epistemologice create de/prin limbaj (CF, § 370). În plus, este necesară respingerea argumentelor greșite pe care se bazează interpretările metafizice familiare, argumente axate pe analogiile și confuziile sugerate de limbaj — deci „a filozofa înseamnă a respinge argumentele false”.^{xxxiv} Drept

xxxiii cf Hacker, *op.cit.*, p.161.

xxxiv j^{ss} 213, varianta tipărită în *Revue Internationale de Philoso-phi*e, voi. 43, No.169, 2/1989, p. 409.

46

ADRIAN-PAUL ILIESCU

rezultat al clarificărilor, reamintirii și descrierii corective, filozofia poate reda gîndirii ceea ce, în mod obișnuit, îi lipsește: *die iibersichtliche Darstellung*, privirea de ansamblu asupra articulațiilor conceptuale (CF, § 122). Or, tocmai absența acestei vederi limpezi asupra propriilor noastre concepte (și nu asupra faptelor sau fenomenelor *în sine*) genera erorile filozofice. De ce însă — ar putea întreba cineva — reconstituirea acestei priviri de ansamblu asupra articulațiilor conceptuale nu ar putea îmbrăca forma unei *reconstrucții conceptuale* sau a unei *modelări teoretice* de tipul celor furnizate de științe? Răspunsul lui Wittgenstein decon-struiește întrebarea: ne imaginăm că filozofia ar putea să-și joace rolul de clarificare conceptuală printr-o activitate constructivă (sau reconstrucitivă) similară modelării din științe, deoarece ne imaginăm că limbajul natural are/ar putea avea coerența logică a unui sistem axiomatic; dar aceasta este o reprezentare falsă, sugerată tocmai de înclinația greșită de a privi limba naturală prin prisma modelului limbajelor artificiale sau al sistemelor conceptuale din științele formale. De fapt, limbajul natural nu are, în general, coerența logică a unui sistem de calcul (CF, § 81) sau a unui sistem axiomatic; el se bazează pe reguli, cu siguranță, dar regulile sale nu alcătuiesc un sistem (CF, II, xi, p. 227) și deci « nu este nimic de reconstrui » (numai un sistem poate fi reconstruit!).

După cum se poate constata, între modul în care Wittgenstein respinge rolul cognitiv al filozofiei și cel în care făceau același lucru neopozitivității este o deosebire profundă. Autorul *Cercetărilor filozofice* nu pretinde (în perioada sa de maturitate) că enunțurile filozofice au conținut pur emoțional sau că ele pur și simplu eșuează în a satisface criteriile de conținut cognitiv (ale științei). Dacă neopozitivității tindeau să vadă filozofia drept rezultat al unei tentative eșuate de a cunoaște fenomenele (drept « știință ratată » sau « falsă cunoaștere »), Wittgenstein consideră că ea nici măcar nu trebuie să încerce atingerea unei cunoașteri de acest

STUDIU INTRODUCȚIV

47

tip. În viziunea sa, filozofia poate aduce o contribuție autentică la efortul minții de a face identificări intelectuale corecte, dar nu în mod *direct* (adăugind ceva la, sau corectînd ceva în, tabloul empiric al fenomenelor), ci *indirect*, prin corectarea și perfecționarea modului nostru de a gîndi, a interpretărilor și conceptelor cu care lucrăm. În acest sens, Wittgenstein insistă că obiectul muncii filozofice este gîndirea însăși, și nu realitatea (fenomenele, lucrurile sau faptele): „munca din filozofie este [. . .] de fapt mai mult o muncă asupra ta însuși. Asupra propriei tale concepții”.^{xxxv}

Cititorul va avea, la prima vedere, impresia că tipul de contribuție intelectuală atribuit filozofiei nu dă seama îndeajuns de succesele acesteia și de beneficiile oferite de ea culturii; rolul « corectiv » și « critic » poate părea pur auxiliar și minor, iar funcția de simplă « demolare a castelelor de nisip » (CF, § 118) nerelevantă în raport cu diversele experiențe de « iluminare » pe care le-a prilejuit filozofia. Cei ce cunosc și iubesc cultura filozofică au deseori sentimentul că ideile filozofice « le deschid ochii » sau le « revelează » adevăruri fundamentale. Cum s-ar putea explica această experiență, dacă filozofia este doar o activitate de « igienizare » conceptuală, de « demolare » a construcțiilor șubrede sau de « distrugere a idolilor »?^{xxxvi}

Oricît de surprinzător ar părea, trebuie spus că Wittgenstein, confruntat cu această întrebare, nu ar fi contestat deloc capacitatea filozofiei de a produce « revelații » intelectuale autentice. El nu nega cîtuși de puțin capacitatea demersului filozofic de a conduce la o *înțelegere completă* — dimpotrivă, sublinia că o clarificare autentică este tocmai o

^{xxxv} Cf. Mss. 213, varianta tipărită în *Revue Internationale de Phi-losophie*, vol.43, No. 169, 2/1989, p. 407.

^{xxxvi} *It* or ce poate face filozofia este să distrugă idoli”, a notat o dată Wittgenstein (Mss. 213, varianta tipărită în *Revue*

48

ADRIAN-PAUL ILIESCU

eliminare totală a confuziilor și erorilor ce grevează asupra unei anumite chestiuni (CF, § 133). Ceea ce contesta era numai rolul (greșit atribuit) de a da *explicații*. În concepția sa, numai știința are sarcini explicative — filozofia, în schimb, avînd sarcina de a produce *clarificări*, contribuie în felul ei la « iluminare », deoarece clarificarea conceptuală poate asigura *înțelegerea deplină* a unor subiecte controversate; în acest sens, filozofia este pe deplin aptă de a furniza « revelații » *raționale*. Mai mult decît atît, tipul de înțelegere pe care îl furnizează filozofia prin analiză și clarificare conceptuală este vital pentru succesul teoretic; în unele cazuri, spre exemplu în psihologia modernă, progresul cunoașterii este blocat nu de lipsa unor metode sau date experimentale, ci de existența confuziilor conceptuale (CF, II, xiv, p. 232). Un avertisment este însă aici indispensabil: rolul clarificator al filozofiei nu trebuie confundat cu un rol fundațional. Spre deosebire de filozofii moderni ai științei, Wittgenstein nu vede în filozofie o cercetare fundațională preliminară, menită să pună bazele unei construcții științifice ulterioare. În viziunea sa, menirea filozofiei este pur corectivă, nicidecum constructivă: ea trebuie să « ne aducă înapoi » la realitatea familiară, nu să stimuleze edificarea de structuri teoretice abstracte.

Și totuși, se poate întreba cineva, este oare plauzibilă ideea că întreaga « grandoare » a filozofiei provine din întrebări cu privire la simpla « gramatică » a conceptelor, sau la (banalele) reguli de folosire a cuvintelor? Nu cumva demnitatea frămîntării filozofice presupune confruntarea « cosmică », directă, a gînditorului cu misterele majore ale existenței, nu doar modesta trudă generată de încurcarea în propriile reguli ? Înclinația de a pune o asemenea întrebare trădează o incoerență a gîndirii (post)moderne. Pe de o parte, aceasta admite ca pe un truism că orice contact uman cu realitatea este mediat lingvistic și cognitiv, deci « distorsionat » de subiectivitate, că nu se pune problema unui acces

STUDIU INTRODUCTIV

49

direct la realitate; pe de altă parte însă, efortul intelectual de descifrare a articulațiilor și dificultăților « culoarului » conceptual care « ne conduce » la realitate este taxat drept auxiliar sau banal, drept nesusceptibil să producă revelații intelectuale. Incoerența constă într-o simultană recunoaștere dar și negare a rolului *esențial* al conceptelor în modelarea « realității », și ea trebuie denunțată. Dacă este adevărat că raportarea gîndirii la realitate este inevitabil mediată conceptual, atunci încurcăturile și obstacolele « gramaticale », alambicarea și netransparența propriilor noastre reguli conceptuale sînt în mod necesar *probleme filozofice vitale*, a căror rezolvare este miezul oricărui avans spre descifrarea « enigmelor » existenței. Metaforic vorbind: dacă lumea poate fi privită și prin ochelari, și fără ei, atunci fidelitatea ochelarilor este o simplă chestiune tehnică locală; dacă însă nu există privire asupra lumii decît prin « ochelarii » gîndirii, atunci distorsiunile create de aceștia și enigmele « reale » devin inseparabile, exercitînd în comun aceeași fascinație intelectuală pentru cel care caută adevărul. *Clarificarea conceptuală* nu este, în această perspectivă, nici complet distinctă de, nici mai puțin importantă decît, elucidarea « naturii lucrurilor »; ea este, în fond, acțiunea cea mai potrivită pentru a primi acest nume (CF, § 370).

În acest punct, Wittgenstein se confruntă însă (și opera sa se confruntă în continuare) cu prejudecata scientistă că tot ceea ce contribuie la cunoaștere sau înțelegere este pînă la urmă tot un fel de explicație. Reacția multor oameni cu formație științifică este următoarea: « trebuie ca filozofia să explice ceva, de vreme ce ea este utilă din punct de vedere intelectual — cîtă vreme contribuie totuși la efortul de cunoaștere sau înțelegere, și ea furnizează (un tip sau altul de) explicații, iar demersul filozofic nu este esențialmente distinct de cel științific ». Wittgenstein era conștient de existența acestei înclinații de escamotare a diferențelor dintre filozofie și știință, și încerca să-și convingă studenții de ca-

50

ADRIAN-PAUL ILIESCU

racterul ei greșit. Principalul său argument, în acest sens, era că, deși filozofia oferă *înțelegere*, ea nu oferă *explicații*, căci „Nu orice produce înțelegere este o explicație”^{1TM'''1}. Pentru a-și ilustra argumentul, Wittgenstein recurge uneori la exemple contrafactice (recunoscut ireale), însă pline de relevanță. El pune următoarea întrebare: de obicei cineva înțelege un cuvînt pe baza explicațiilor care i se dau; cum am interpreta însă un caz în care

cineva ar înțelege corect cuvântul « roșu » ca urmare a unei lovituri primite în cap sau a unui miracol divin (CF, § 346) — am numi oare lovitura respectivă și miracolul « explicații », pentru simplul motiv că au condus la înțelegere ?^{xxxviii} Exemplele par fanteziste, datorită implauzibilității lor, dar rămân teoretic valabile. Se pot, de altfel, construi variante mai plauzibile, de același tip: să ne imaginăm, bunăoară, că cineva începe să înțeleagă cuvântul « roșu » în urma unei operații neuro-chirurgicale. Chiar dacă operația ar conduce la corecta înțelegere a cuvântului, acesta nu ar fi un motiv pentru a o numi « explicație ». O explicație este ca o cheie, subliniază Wittgenstein — aceasta deschide ușa într-un anumit fel (prin profilul specific părții ce se răsucește în broască); dar ușa poate fi deschisă în multe alte feluri, inclusiv cu dinamită, fără ca aceste alte moduri de deschidere să fie « chei ».^{xxxlix} Există mai multe căi de a ajunge la înțelegere, iar clarificarea conceptuală (proprie filozofiei) poate și ea furniza înțelegere, deși nu are caracter de explicație (proprie științei

^{xxxviii} Cf. P. T. Geach (ed.) *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-1947*, Harvester, Wheatsheaf, 1988, p. 22. Și Norman Malcolm relatează despre dezvoltarea acestei idei în prelegerile lui Wittgenstein, în micul volum *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, 1958.

^{xxxviii} Cf. P. T. Geach (ed.) *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-1947*, Harvester, Wheatsheaf, 1988, p. 17.

STUDIU INTRODUCTIV
51

sau cunoașterii comune). Aici intervine problema *criteriilor*: criteriile pentru corecta aplicare a cuvântului « explicație » diferă de cele pentru corecta aplicare a cuvântului « clarificare » (conceptuală) — ca atare, este corect să se vorbească de clarificări filozofice, nu însă și de explicații filozofice (criteriile explicației nu sînt satisfăcute în filozofie). Iar clarificările pot juca un rol foarte important în înțelegerea teoretică la care aspiră gîndirea. Este deci esențial de observat că, negînd rolul explicativ al filozofiei, Wittgenstein nu urmărește să minimalizeze eforturile filozofice, ci numai să precizeze specificul lor și să înlăture anumite confuzii.

O altă întrebare ce apare deseori în mintea cititorului format în spirit tradițional privește perspectivele și viabilitatea demersurilor filozofice. Dacă am admite că rolul filozofiei este pur critic sau « terapeutic », nu înseamnă oare că i-am atribui un scop limitat și o relevanță temporară, perioada ei de existență încheindu-se o dată cu eliminarea ultimelor « castele de nisip » (ca urmare a ofensivei de eliminare a nonsensurilor și confuziilor) ? Ar putea fi « programul wittgensteinian » un semnal al « extincției » filozofiei, al unei perioade finale de « igienizare », după care demersul filozofic nu va mai avea nici o utilitate ? Există oare, în sub-text, pretenția unei « soluții finale » (la răstăcirile filozofilor) ? Ca răspuns la aceste temeri, trebuie precizat în primul rînd că erorile filozofice nu sînt erori banale și efemere. Ele nu provin din simple carențe personale (superficialitate, limitare a inteligenței teoretice, maladie mentală), nici din explicabilele penurii temporare (de informație sau de tehnici intelectuale). Aceste erori au rădăcini adînci în însăși *natura gîndirii* și *a abstracțiilor* cu care lucrează ea. Bunăoară, ține de natura analogiilor faptul că, deși aplicabilitatea lor este totdeauna limitată, nu se poate indica în general granița precisă dintre sfera corectă de aplicare și sfera în care folosirea lor devine abuzivă (nu se poate fixa punctul de la care o analogie începe să inducă în eroare).^{xl} Nu există un

^{xl} Ludwig Wittgenstein CA, pp. 72-73.

52

ADRIAN-PAUL ILIESCU

mecanism infailibil de protecție împotriva extinderii inadecvate a unor analogii sau comparații. Drept urmare, « capcana » extrapolării nejustificate a analogiilor (instrumente totuși indispensabile minții!) va pîndi totdeauna gîndirea teoretică, fără ca acesteia să i se poată imputa acest risc permanent sau să i se poată « extirpa » înclinația spre analogii, în al doilea rînd, trebuie subliniat că demersul wittgensteinian nu are caracterul unui program radical, și temporar, de « purificare » a filozofiei. În ciuda

aparenței programatice pe care o îmbracă uneori observațiile despre false probleme, nonsensuri și confuzii ce grevează asupra domeniului, aceste remarcă nu reprezintă osatura unei campanii propagandistice — ele nu sînt componentele unui program radical de « însănătoșire » a domeniului, nici sloganurile unei ofensive revoluționare vizînd « ruptura » finală cu « un trecut încărcat ». Ideile sale, chiar dacă severe, nu constituie o « chemare la luptă » contra altor stiluri sau școli filozofice, nici expresia iluziei că s-ar putea face ordine și « curățenie », o dată pentru totdeauna, în lumea abstracțiilor filozofice. Ele conturează, în schimb, o metodă de *a practica permanent filozofia drept analiză critică*. Căci Wittgenstein nu vede « eșecul » filozofiei clasice ca pe o « rătăcire » contingentă, corectabilă definitiv prin impulsul său personal sau al unui număr de discipoli angajați într-o campanie. Dimpotrivă: tendințele de a extrapola analogiile influente, de a urma mecanic trasee de gîndire sugerate de propriul limbaj sau de a elabora reguli abstracte care intră inevitabil în conflict cu faptele sînt înclinații perene ale intelectului și ele nu pot fi niciodată eradicate definitiv. « Erorile » filozofiei sînt rezultatul unor *tentații permanente* ale spiritului, iar riscurile pe care ele le comportă nu vor dispărea niciodată — pericolele la care se expune gîndirea filozofică nu sînt accidentale, ele țin de însăși condiția spiritului și vor constitui totdeauna o amenințare intelectuală reală: întotdeauna o minte cu înclinații filozofice va fi tentată să imagineze scheme generale, să extindă anumite structuri conceptuale (de succes), să inventeze limbaje și formule lingvistice noi,

STUDIU INTRODUCTIV

53

să construiască sisteme complicate de reguli abstracte etc. Ca urmare a acestor tendințe irepresibile, pericolele extrapolării nejustificate, pierderii controlului asupra propriilor sisteme de concepte, confuziei și erorii interpretative vor însoți mereu demersurile filozofice. Întotdeauna anumite paradigme vor confisca imaginația oamenilor, și deci întotdeauna va fi necesară demontarea confuziilor create de ele.^{xli} Sarcinile critice și corective atribuite de Wittgenstein filozofiei vor rămîne mereu de actualitate; filozofia ca « terapie a intelectului » va fi permanent necesară. Nu există nici un pericol ca terapia filozofică să rămînă vreodată fără obiect. Așadar, „ne putem închipui foarte bine o activitate filozofică viabilă și perenă care nu este îndreptată nici spre descoperirea unor noi principii ale existenței și cunoașterii, nici spre formularea unor teorii despre natura realității, a gîndirii sau a limbajului”.^{xlii}

Un exeget cunoscut al operei wittgensteiniene a încercat să surprindă perenitatea erorii conceptuale (și deci a filozofiei ca efort de vindecare a gîndirii) printr-o analogie: erorile la care se expune intelectul cu interese metafizice sînt la fel de perene ca păcatul, iar filozofia este de permanentă actualitate, la fel ca lupta conștiinței împotriva acestuia^{xliii}; în ambele cazuri, este vorba nu de rătăciri (erori) momentane și ispășiri (rectificări) imediate, sau de « cruciade » pe termen scurt — ci de o componentă « malignă » totdeauna prezentă, de greșeli recurente și de « tratamente » permanent necesare. Analogia sugerează că atunci cînd Wittgenstein evocă *filozofia ca terapie*, el surprinde o dimensiune a *condiției gîndirii abstracte* sau a *dramei gîndirii teoretice*:

^{xli} Cf. Hacker, op. cit., p. 160.

^{xlii} Mircea Flonta *Înțelegerea filozofică: „A vedea mai bine”*, în voi. *Ludwig Wittgenstein în filozofia secolului XX*, editat de M. Flonta, Gh. Ștefanov, Polirom, 2002, p. 95.

^{xliii} Anthony Kenny *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, în voi. Brian Mc Guinness (ed) *Wittgenstein and His Times*, Blackwell, 1982, p. 15.

54

ADRIAN-PAUL ILIESCU

așa cum *păcatul* este parte integrantă a vieții umane, și construcțiile iluzorii ale gîndirii abstracte sînt parte integrantă a activității minții, nu simplu derapaj temporar. Mai puțin patetic, nevoia perenă de terapie filozofică poate fi explicată astfel: cîtă vreme cunoașterea implică eforturi *constructive* complexe (deoarece numai sisteme conceptuale alambicate pot da seama de diversitatea și complexitatea experienței), riscul ca intelectul să se « încurce » în aceste structuri complicate și să rămînă captiv al unor « tablouri » sugerate de limbaj sau de interpretări teoretice influente nu dispare; așadar, sînt necesare permanente eforturi *critice* sau *terapeutice* care să contracareze acest risc. *Înțelegerea* autentică la care aspiră intelectul nu se va realiza niciodată numai prin eforturile constructive, imaginative sau sistematizatoare — obținerea ei va depinde în toate cazurile și de reușita unor eforturi critice, demistificatoare. Wittgenstein a rămas convins pînă la sfîrșitul vieții că filozofiei îi revine sarcina de a desfășura această activitate corectivă permanentă.

Un mod de a privi limbajul

Wittgenstein este adesea prezentat drept « filozof al limbajului ». Eticheta, utilă în diverse scopuri tehnice, *este și totodată nu este* corectă. Este corectă, dacă sînt avute în vedere numeroasele analize de limbaj (sau de concepte) folosite de gînditor în cadrul cercetării sale, critica pe care o face unor teorii clasice ale limbajului și importanța pe care o acordă limbii în metafizica sa. *în calitate de critic al teoriilor despre limbaj, Wittgenstein este și el un filozof al limbajului*. Dar ea nu este cîtuși de puțin corectă dacă sînt avute în vedere cercetările tipice alimentate de ambiția construirii unei teorii generale, sistematice, asupra limbajului. *Dacă filozoful limbajului cuprinde teorii generale despre limbaj, Wittgenstein nu este un filozof al limbajului*. Așa cum a și declarat, el nu a intenționat să elaboreze o asemenea te-

STUDIU INTRODUCTIV

55

orie; nu numai pentru că, preocupat intens de cauzele erorilor metafizice, avea o acută conștiință a failibilității modelelor teoretice oferite de filozofi — ci și pentru că, în viziunea sa, filozofia nu este chemată să dea teorii despre limbaj tot așa cum nu este chemată nici să dea teorii despre natură (CF, § 109). În ciuda aparențelor, create de referiri critice la alți teoreticieni ai limbajului și de formulări categorice ce pot fi luate drept « principii » sau « legi » generale, Wittgenstein nu construiește un tablou alternativ la cele propuse de gînditori ca Platon sau Augustin, ca Frege sau Russell. O dovadă importantă, în acest sens, o constituie faptul că multe din ideile sale fundamentale, ce ar putea fi luate drept « principii ale unei teorii », au de fapt o sferă de aplicabilitate nu numai limitată, ci și surprinzător de vagă (pentru o construcție teoretică de tip sistematic). Bunăoară, Wittgenstein declară senin că în multe cazuri, *dar nu în toate*, semnificația poate fi definită drept folosire (CF, § 43); ideea joacă, cum se știe, un loc central în abordarea sa, totuși ea rămî-ne pînă la sfîrșit exact așa cum apare aici: necategorică, laxă, chiar vagă — în ce cazuri se aplică ea și în ce cazuri nu se aplică ? Wittgenstein nu a clarificat această chestiune tocmai pentru că nu era interesat de o construcție teoretică. Un filozof care aspiră la elaborarea unei teorii generale despre limbaj nu s-ar putea mulțumi cu un asemenea « principiu » imprecis; dar Wittgenstein nu urmărește o asemenea teorie, iar ideile sale despre « semnificație » nu sînt principii teoretice, ci « atenționări » sau « reamintiri » ale unor lucruri pe care, de fapt, le putem constata direct în experiența lingvistică. Scopul gînditorului este demontarea unui număr de prejudecăți cu privire la limbaj, adînc înrădăcinate în gîndirea occidentală, și care falsifică tabloul filozofic curent al limbii. Denunțarea acestor prejudecăți nu se face neapărat printr-o infirmare absolută, necondiționată. De obicei, eroarea ascunsă în spatele lor constă în extrapolare: prejudecata pleacă de la un sîmbure de adevăr (există o serie de situații în care ideea ei centrală este aplicabilă), dar

56

ADRIAN-PAUL ILIESCU

ea devine ceea ce este, adică un automatism mental, tocmai prin *generalizare nejustificată* (tipic metafizică): *ceea ce este valabil într-un număr limitat de cazuri se extrapolează la toate cazurile posibile, ceea ce are valabilitate relativă, locală, devine teză filozofică absolută*. Spre exemplu, avertiza Wittgenstein, principii semantice ca « sensul constă în condițiile necesare și suficiente de aplicare a expresiei », aplicabile cîtorva sute de cuvinte, sînt generalizate și atribuite abuziv limbajului în general, sau chiar oricărui limbaj posibil. Cititorul nu trebuie deci să se lase derutat de faptul că ideile criticate de Wittgenstein par (și sînt) perfect plauzibile într-o serie de cazuri sau situații familiare; urmărind atent exercițiile și exemplele propuse de filozof, care indică limitele de valabilitate ale acestor idei, el va putea sesiza implauzibilitatea lor ca *principii categorice* ale unei teorii cu pretenții de universalitate. Și tocmai acest contrast pune în lumină condiția problematică a gîndirii teoretice: tocmai *aplicabilitatea incontestabilă* a anumitor idei în cazurile ce ne absorb atenția încurajează tendința de a generaliza excesiv ideile respective și de a le sustrage oricărei analize critice, de a ignora *inaplicabilitatea* lor într-o multitudine de alte situații. Sîntem, ca să spunem așa, « orbiți » de cazurile familiare, și aceasta este una dintre cele mai caracteristice cauze ale erorii metafizice.

Critica presupuzițiilor uzuale ale teoriilor despre limbaj

Care sînt principalele « prejudecăți » ce grevează asupra filozofiei limbajului ?

Prima dintre acestea este paradigma «limbii ca reprezentare», adică vechea viziune asupra limbii ca set de etichete (nume) desemnând realitatea (lucrurile, fenomenele, acțiunile, însușirile). Wittgenstein numește această paradigmă «tabloul augustinian» asupra limbii (CF, § 1), și începe de-

STUDIU INTRODUCȚIV

57

mersul cu o critică a ei (CF, § 1-4, 26-28, 32, 39). Pentru a identifica punctele ei vulnerabile, gânditorul ne propune anumite exerciții intelectuale privind cazuri simple de învățare (CF, § 6-9) sau folosire a limbii naturale (CF, § 2, 8, 10, 19-21 etc). În acest context, el introduce și conceptul fundamental de «joc de limbaj» (CF, § 7, 8, 16; CA, p. 51). Jocurile de limbaj (activități simple, în care anumite acțiuni se împletesc cu folosirea tipică a unor cuvinte) și limbajele simple, primitive, ne ajută, prin transparența lor, să captăm mai corect specificul limbajului natural. Primul obiectiv urmărit aici de Wittgenstein este «reamintirea» diversității de utilizări a limbii naturale; limba este departe de a fi pur și simplu «un sistem de reprezentare a realității», pentru că ea are foarte multe utilizări diferite, între care reprezentarea este numai una (CF, § 10-14, 18, 23, 24, 27). Analogiile dintre limbă și o cutie cu scule (CF, § 11) sau dintre ea și comenzile de la bordul unei locomotive (CF, § 12) arată că, în ciuda aparenței uniforme a cuvintelor, rolurile sau funcțiile lor sînt extrem de diverse (CF, II, xi, p. 224). Dar regretabil în «tabloul augustinian» nu este accentul pus pe reprezentare (căci expresiile au efectiv, deseori, o funcție de reprezentare), ci tenta sa esențialistă și exclusivistă ce împinge spre o generalizare teoretică categorică («limbajul este un sistem de reprezentare»); această «sentință metafizică» ne face sau să ignorăm toate celelalte funcții ale sale, sau să le minimalizăm — declarîndu-le «nespecifice» — sau să încercăm reducerea lor la funcții de reprezentare. În tactica greșită de a forța diversitatea utilizărilor lingvistice într-un tipar reprezentational unitar se află sursa multor dificultăți și «enigme» filozofice: «enigma» numirii sau a referinței (CF, § 37-38, 55-59, 79, 244, 273), inclusiv a referirii la ceea ce nu există, enigma «legăturii invizibile» dintre nume și lucrul numit etc.

O altă eroare ce pleacă din aceeași sursă este ideea că, de vreme ce limbajul reprezintă realitatea, regulile semantice

58

ADRIAN-PAUL ILIESCU

încapsulează trăsăturile reale ale lucrurilor desemnate de cuvinte, iar definiția unui cuvînt încapsulează «esența» lucrului desemnat de cuvînt. Autori ca Rudolf Carnap afirmă că înțelesul^{xliii} unei expresii cuprinde condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un obiect pentru a i se aplica expresia, împotriva acestei interpretări familiare, atractive și aparent firești, date raportului dintre limbaj și realitate, Wittgenstein constată *autonomia, gramaticii*, adică autonomia regulilor «gramaticale» fundamentale care guvernează folosirea cuvintelor^{xliii}: regulile gramaticale sînt *convenții*, sau *norme de reprezentare*, adică elemente indispensabile vorbirii, descrierii etc, care însă nu pot fi nici «deduse» din, nici «verificate față de» realitate, și nici «justificate în raport cu» realitatea. Temeiul acestei imposibilități este principial, și nu accidental: convențiile lingvistice fundamentale nu pot fi «comparate» cu realitatea pentru că recunoașterea validității lor este o precondiție a oricărei «comparări» cu realitatea:

„Convențiile gramaticale nu pot fi justificate pe baza descrierii a ceea ce este reprezentat. Căci orice asemenea descriere presupune deja regulile gramaticale”, spune Wittgenstein (PB, § 7). Spre exemplu, cine ar dori să «justifice» prin raportare la realitate regula „Ce este alb nu poate fi negru” va trebui mai întîi să depisteze obiectele albe din univers; însă pentru o atare identificare, trebuie mai întîi acceptate convențiile lingvistice ce guvernează folosirea cuvintelor «alb» și «negru» — or, printre aceste convenții se află chiar cea care trebuie «justificată» (fără o atare admitere preliminară a regulilor «gramaticale», nu

^{xliii} De fapt, Carnap vorbește de obicei despre «intensiune», și nu despre «înțeles», dar este limpede că el, ca și ceilalți reprezentanți ai semanticii logice, era convins de aplicabilitatea neproblematică a concepției sale la sfera înțelesurilor din limbajul natural.

^{xlv} Pentru rememorarea sensului ideii de « regulă gramaticală », vezi, mai sus, nota de subsol viii. Pentru o amplă și convingătoare prezentare a ideii « autonomiei gramaticii », vezi Hacker, *op. cit.*, pp. 179-193.

STUDIU INTRODUCTIV

59

se pot selecta corect obiectele relevante, și în genere nu se poate formula un enunț cu sens). Altfel spus: nu se poate « verifica » pe teren că „ce este alb nu poate fi negru” deoarece nimeni nu va accepta să numească « alb » un obiect negru — regulile de aplicare a termenilor interzic un asemenea pas. Convențiile conceptuale (regulile « gramaticale ») sînt deci autonome față de realitate; ele exprimă « ceea ce este esențial » (CF, § 371-373), dar autonomia lor indică eroarea înclinației metafizice de a trata « esența lucrurilor » ca ingredient al lucrurilor și fenomenelor sau de a urmări « detectarea » esenței (ca și cum aceasta ar trebui « descoperită » în realitate).

Interpretarea wittgensteiniană a regulilor gramaticale și a « esenței » îl poate dezamăgi pe cititor în două feluri: pe de o parte, îi poate crea impresia că « esențialul » devine aici pur și simplu ceva subiectiv, neimportant (de vreme ce esența este încapsulată în convenții gramaticale, pe care oamenii le stabilesc și tot ei le pot schimba), în timp ce intuiția uzuală este că « esențialul » ține de ceea ce este mai « adînc » (și deci « obiectiv », « stabil ») în lucruri. Wittgenstein a prevăzut această reacție și a replicat astfel: în spatele « adîncii-mii » esenței se află de fapt nevoia noastră *adîncă* de convenții (BGM).^{xlvi} Cu alte cuvinte, este firesc ca regulile sau convențiile (« esențialul ») să ne apară drept adînci, deoarece ele sînt profund necesare, sînt de fapt indispensabile limbajului (CF, § 355) și gîndirii: fără convențiile pentru aplicarea cuvîntului « timp », noi nu am putea avea nici conceptul de timp, nici ideile pe care le avem despre timp, nici dimensiunea temporală a (descrierilor) realității. Pe de altă parte, interpretarea lui Wittgenstein poate dezamăgi deoarece creează impresia că « esența » este arbitrară (de vreme ce se regăsește în reguli gramaticale arbitrare). Aici este necesară o clarificare: « esența » *este* într-adevăr arbitrară

^{xlvi} Vezi, în acest sens, și explicațiile lui Hacker, *op.cit.*, p. 195.

60

ADRIAN-PAUL ILIESCU

în sensul că nu poate fi justificată în raport cu realitatea (nici comparată cu, nici dedusă din, ea — CF, § 497), la fel cum nu pot fi « justificate » regulile șahului; dar ea *nu este* arbitrară în sensul că ar putea fi fixată oricum, *ad libitum*, de către oricine.^{xlvii} Dimpotrivă, într-un alt sens, conceptele, și deci « esențele », ni se impun (cîtă vreme nu sînt modificate convențiile lor fondatoare — CF, II, xi, p. 204), deoarece ele sînt legate de interese cărora le răspund jocurile de limbaj uzuale (CF, § 570); așa cum se va vedea mai jos, în acest alt sens limbajul nu este autonom față de realitate.

Cea de-a doua prejudecată majoră a teoriilor moderne despre limbaj, împotriva căreia Wittgenstein nu a încetat niciodată să argumenteze, este cea care constă în *înclinația de a privi limbajul natural prin prisma modelului limbajelor ideale*, adică de a-l considera de același tip cu limbajele artificiale (științifice, de exemplu), însă desigur mult mai departe de perfecțiune. Din această perspectivă, rezultă că fiecare cuvînt al limbii naturale *ar trebui* să aibă reguli universale și exhaustive de folosire pentru toate cazurile posibile (condiții stricte, necesare și suficiente, de aplicare); granițe nete ale sferei de aplicabilitate; definiții exacte, infailibile; caracteristici identitare, relevante semantic, de tip categoric, de genul trăsăturilor comune tuturor lucrurilor desemnate de un anumit cuvînt, trăsături care au tocmai rolul de a justifica aplicarea cuvîntului respectiv acelor lucruri, numai lor, și nu altora (așa cum, în teoria mulțimilor, conform *axiomei comprehensiunii*, toți membrii unei mulțimi împărtășesc o anumită trăsătură comună ce constituie condiția necesară și suficientă de apartenență la aceasta); ca limbajul, în ansamblul său, să fie bine ordonat și omogen etc. Este vorba, într-un cuvînt, de trăsături tipice limbajelor formale, ceea ce face ca limbajul natural să apară drept *un limbaj formal imperfect*. De aici și sentimentul că limba naturală « nu este

^{xlvii} Pentru explicații mai detaliate, vezi Hacker, *op.cit.*, p.193.

STUDIU INTRODUCTIV

61

în regulă » și trebuie « regularizată », « perfecționată » (sub aspectul exactității), « completată » etc. (sentiment pe care Wittgenstein îl atribuie convingerii greșite că ar exista, în limbaj sau gîndire, *un* ideal univoc de exactitate sau *o* ordine logică ideală, cînd de fapt așa ceva nu există — CF, § 88,132). Foarte multe dintre analizele, exercițiile și experimentele mentale din *Cercetările filozofice* sînt dedicate respingerii acestei prejudecăți « scientiste » sau « logiciste » — ele arată că: limbajul natural este « în regulă » (CF, § 98, 131; vezi și CA, p. 72), în măsura în care el funcționează foarte bine în

infinit de multe cazuri; *în general sau ca instrument global*, el este absolut « în regulă », chiar dacă *în scopuri speciale* diversele sale componente pot fi totdeauna perfecționate, reformate, completate sau precizate parțial (CF, § 132); iluzia imperfecțiunii limbii vine dintr-o confuzie, și anume din judecarea limbajului natural, plurifuncțional și plurivalent, conform criteriilor specifice limbajelor specializate, monolitice, chiar formale, deși prototipul de limbaj este limba naturală, și nu limbajele specializate (CF, § 494) — se comite aici eroarea tipic filozofică de a transforma un termen de comparație (limbajul ideal) în etalon căreia realitatea (limba naturală) ar trebui să-i corespundă (CF, § 131); limbajul natural funcționează foarte bine chiar dacă are caracter ete-roclit, și nu uniform sau omogen (CF, § 18); limbajul natural este « OK » chiar dacă expresiile sale sînt în general lipsite de caracteristici identitare categorice, adică de elemente comune, definitorii, pentru toate obiectele desemnate de expresii (CF, § 66-79), chiar dacă nu există granițe nete ale sferei de aplicare a expresiilor (CF, § 68-71, 76), chiar dacă nu avem reguli exacte pentru toate cazurile posibile cu care vorbitorul se poate confrunta (CF, § 68-71, 76, 80, 142).

Wittgenstein atribuie coerența semantică a majorității expresiilor nu existenței unor caracteristici identitare categorice, ci *asemănărilor de familie* (CF, § 66-67); ca alternativă

62

ADRIAN-PAUL ILIESCU

la modelul semantic al « miezului comun » tuturor lucrurilor desemnate de un cuvînt, Wittgenstein subliniază rolul « legăturilor parțiale », al « firului de lînă » (CF, § 67). O mare parte dintre cititori, dominați de sentimentul existenței unui « înțeles bine determinat » al fiecărui cuvînt, au inițial impresia că asemănările de familie sînt ceva mult prea vag, prea lax și prea « slab » din punct de vedere conceptual, pentru a putea da seama de coerența semantică a expresiilor și de succesul folosirii lor. De aici pornesc numeroase nedumeriri, obiecții și frămîntări privind *Cercetările filozofice*. Pentru evitarea acestora, trebuie mai întîi avut în vedere că Wittgenstein nu pretinde că *toate* semnificațiile cuvintelor limbii naturale s-ar baza pe asemănări de familie; el recunoaște și existența unor expresii a căror aplicare impune condiții necesare și suficiente (deși apreciază că numărul acestora este relativ mic). De asemenea, el nu pretinde că nu s-ar putea fixa asemenea condiții pentru toate expresiile limbajului natural — este evident că *se pot* stabili condiții necesare și suficiente de aplicare a fiecărei expresii, sau « granițe nete » ale sferei ei de folosire, numai că acest lucru: a) nu este necesar decît în cazuri speciale: majoritatea expresiilor funcționînd de regulă impecabil fără ele, în majoritatea cazurilor obișnuite condițiile stricte sînt superflue; b) condițiile de aplicare pot fi oricînd « fixate » rigid, dar sfera de aplicare a expresiei astfel trasată nu va mai coincide cu cea asociată obișnuit expresiei în limba naturală (CF, § 76, CA, p. 56) — spre exemplu, dacă filozoful ar fixa condiții stricte de folosire a expresiei *frumos* (de genul « frumos înseamnă armonios »), folosirea ce ar rezulta nu ar coincide cu modul normal de folosire a aceleiași expresii în limba naturală (care ar prezenta nenumărate « excepții » — CF, § 142); « frumosul » astfel fixat nu ar mai fi « frumosul » *de care vorbim în mod obișnuit*, el fiind mai curînd precipitatul a *ceea ce înțelege filozoful* prin « frumos »; în acest sens, condițiile necesare și suficiente de aplicare a expresiei

STUDIU INTRODUCȚIV

63

sînt *irrelevante*; c) precizarea sferei de aplicare nu constituie decît o adaptare terminologică la nevoi speciale (resimțite în anumite cazuri), nicidecum o « descoperire » a esenței lucrurilor denumite de expresiile respective; cu alte cuvînte, chiar dacă am reuși « încapsularea » folosirii unui cuvînt în reguli stricte, aceasta nu ar însemna că am fi « descoperit » esența lucrului desemnat de cuvînt, ci doar că propunem un nou fel de folosire a cuvîntului (căci folosirea normală nu se bazează pe reguli stricte și deci nu admite încapsularea - CF, § 401, 402; CA, p. 127).

Existența asemănărilor de familie nu reprezintă așadar un criteriu exclusivist de « bună alcătuire » a expresiilor limbii naturale, dar nici fixarea de reguli stricte nu constituie « normalul » sau « idealul » în limba naturală. Pentru a evidenția acest din urmă fapt,

Wittgenstein merge uneori pînă la a concede (contrar pledoariei sale din CF, § 66-67) că s-ar putea eventual « descoperi » chiar caracteristici iden-titare unice (elemente comune tuturor cazurilor de aplicare a expresiei) — o atare « descoperire », subliniază însă el, ar fi *irelevantă*, cîtă vreme observarea atentă a practicii noastre lingvistice arată că, în mod obișnuit, noi nu folosim efectiv acest element comun drept călăuză cotidiană a aplicării expresiilor — ceea ce indică faptul că el este superfluu.

O altă observație vizează faptul că, în teoriile clasice ale limbajului, elementul identitar (comun) juca și rolul de « talisman mental instantaneu »^{ldvui}, adică de instrument conceptual infailibil, ce ghidează corect folosirea expresiei. Wittgenstein nu are nevoie să atribuie un rol similar asemănărilor de familie, deoarece în concepția sa succesul folosirii cuvintelor are la bază deprinderea unei tehnici sau practici sociale (CF, § 199, 202), și nu un algoritm mental (de ve-

xivm pentru clarificarea ideii de talisman mental instantaneu, vezi David Pears *The False Prison*, Clarendon Press, 1990, voi. 2, pp. 208-210, 223, 469.

64

ADRIAN-PAUL ILIESCU

rificare instantanee a existenței caracteristicii identitare sau a asemănărilor de familie, care ar justifica aplicarea expresiei). Autorul *Cercetărilor filozofice* nu pretinde cîtuși de puțin că asemănările de familie ar reprezenta un algoritm infailibil de determinare a sferei de aplicabilitate a unei expresii (un alt gen de reguli exclusiviste de aplicare); în perspectiva sa, un atare algoritm individual pur și simplu nu este necesar, cîtă vreme folosirea cuvintelor este o instituție publică sau o practică socială, nu efectul unor decizii personale necesitînd o fundamentare logică completă. În realitatea cotidiană, folosirea limbii rămîne sub nenumărate aspecte *necircumscrișă complet*, deci numai *parțial determinată*, iar atunci cînd se simte nevoia, comunitatea dezvoltă ori precizează modul de folosire *fără a consulta un algoritm logic* (condiții necesare și suficiente, definiție logică strictă, reguli semantice coerente și complete). Ideea că limbajul cotidian este sau trebuie să fie un sistem bine determinat, precis, perfect circumscriș, că ceea ce nu satisface aceste stringențe nu este « un adevărat limbaj », este o prejudecată comparabilă cu cea care l-ar împinge pe un purist să pretindă că nu înțelegem de fapt enunțul « Pămîntul era acoperit cu plante » deoarece nu avem o definiție exactă a *plantei*, sau că lumina veiozei nu este lumină « adevărată » deoarece aria sa nu este bine circumscrișă (CF, § 68-71; CA, p. 71). Prejudecata scientistă afectează și modul obișnuit de a vedea identitatea ontologică a lucrurilor. Wittgenstein nu și-a propus să construiască o ontologie, dar, pe baza viziunii sale critice la adresa teoriilor clasice despre « esență » (ingredientul « definitoriu » al oricărui lucru), a schițat un mod alternativ de a privi identitatea ontologică. Acesta nu se inspiră însă din teze ontologice (privind « natura lucrurilor »), ci din constatări privind felul în care este folosit *de fapt* limbajul și în care sînt « decupate » lucrurile la care ne referim cu ajutorul lui. Prima dintre aceste constatări este că modelul uzual al raportului dintre general și particular (indivi-

STUDIU INTRODUCTIV

65

dual), preferat și de filozofi, este de cele mai multe ori inadecvat: majoritatea tipurilor de lucruri (desemnate de expresiile limbii naturale) nu sînt alcătuite astfel încît aceleași trăsături generale, definitorii, să se regăsească în toate individualele, ca ingrediente esențiale (CF, § 65-75; CA, pp. 51-59). A doua constatare, legată de altfel de prima, este că ceea ce noi numim « esența » lucrurilor nu este un « ingredient » al acestora, ci mai curînd o convenție conceptuală (CF, § 370-373). Prin aceste două observații, Wittgenstein respinge *esențialismul* filozofic, o tradiție intelectuală venerabilă (inițiată încă de Platon), ce nu mai pare însă aptă să reziste analizei critice: ideea familiară că fiecare lucru *este ceea ce este* în virtutea unui *ingredient* general și esențial devine, în lumina analizelor wittgensteiniene, de nesuștinut. Dar critici ai esențialismului au existat și înainte de Wittgenstein (Nietzsche este poate cel mai cunoscut dintre ei). Partea cea mai originală a gîndirii autorului *Cercetărilor filozofice* nu este anti-esențialismul, ci *anti-intrinsecalismul*. Ideea intrinsecalistă presupune că identitatea ontologică a lucrurilor este, sau poate fi, fixată exhaustiv, independent de context, pe baza unor elemente intrinseci acestora. Wittgenstein dezvoltă numeroase analize asupra unor concepte desemnînd obiecte fizice (CF, § 80), activități (CF, § 35, 164), atitudini (CF, § 250), elemente psihice (CF, § 337, 581-584; vezi și Zettel, *Bemerkungen iiber die Philosophie der*

Psychologie și *Letzte Schriften iiber die Philosophie der Psychologie*)^{xlix} pentru a conchide că intrinsecalismul este un mit. De fapt, identitatea ontologică a lucrurilor este fixată, prin limbaj, totdeauna *parțial, contextual*, și, într-o măsură mai mică sau mai mare, *provizoriu*. Drept rezultat, *știm ce sînt lucrurile*

xlix

—* *Bemerkungen iiber die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1990, vol.I, § 34, 339, 433; *Letzte Schriften tiber die Philosophie der Psychologie*, op. cit., vol.I, § 27, 117, 313, 366; Zettel, op. cit., § 567-571, 577.

66

ADRIAN-PAUL ILIESCU

numai în anumite contexte sau « împrejurimi » (*Umgebun-gen*), numai în anumite situații; identitatea lor rămîne însă nedeterminată dincolo de acestea, deoarece ea nu depinde exclusiv de trăsături intrinsece, ci, în mod esențial, de context. Nu numai limba naturală, ci și realitatea însăși, rămîne, în acest sens, *deschisă*.

Cea de-a treia prejudecată respinsă de Wittgenstein este *mentalismul*. Conform acestuia, *semnificația* sau *înțelesul* unui cuvînt este o realitate imaterială, « privată », adică « ascunsă » în mintea fiecărui vorbitor (după cum și gîndirea este un proces « invizibil », privat). Autorul *Cercetărilor filozofice* dezvoltă o vastă activitate de analiză și experimentare conceptuală pentru a contracara acest automatism al teoriilor despre limbaj și despre intelect. El nu dorește să înlocuiască pur și simplu teza « semnificația este o entitate mentală » sau un « proces mental » cu teza « semnificația este folosirea », deci o teorie cu alta; drept dovadă că nu acesta este scopul urmărit, stă faptul că Wittgenstein admite că există și cazuri în care înțelesul se identifică cu un proces mental (CA, p. 85). Mai curînd, indicînd posibilitatea și plauzibilitatea unor interpretări alternative, el încearcă să elibereze gîndirea de unilateralitatea și exclusivismul modelului mentalist. Ca atare, Wittgenstein argumentează, pe baza multor exemple și experimente mentale, că semnificația nu este *eșantion* sau *mostră* mentală cu care am fi obligați să comparăm lucrurile pentru a verifica dacă li se poate aplica un anumit nume (CF, § 73, 74; CA, pp. 24-28), nu este neapărat o *entitate* mentală (CF, § 120; II, xi, p. 217; CA, p. 29), nu este un *element comun* tuturor lucrurilor desemnate de cuvîntul respectiv (CF, § 66-67), nu este neapărat o *definiție* sau un set complet de *reguli stricte* (CF, § 67-80, 84), nu este nici *obiectul desemnat* de cuvînt (CF, § 1-10, 40-45), nu este o *experiență interioară* (CF, II, ii, p. 176; vi, p. 182), nu este *unproces mental* (CF, § 693, II, xi, p. 218), nu este o *image mentală* (CF, § 138-141, vezi și notele

STUDIU INTRODUCTIV

67

a, *b* la p. 54), și așa mai departe. Pentru ca o expresie să aibă sens, este necesară nu existența vreunui dintre elementele de mai sus, ci în primul rînd existența unui *joc de limbaj* pentru expresia respectivă. Jocul de limbaj probează că expresia are un *rol* în viața comunității ce vorbește limba respectivă, iar semnificația expresiei poate fi comparată cu *rolul* jucat de cuvînt în limbaj (asemănător rolului unei piese de sah — CF, § 563, sau celui al unui instrument — CF, § 569). În același timp, existența unui rol determinat înseamnă existența unui mod tipic de folosire — semnificația cuvîntului este *folosirea* sa (CF, § 43), adică o anumită *tehnică* obișnuită de aplicare (CF, § 199). Tocmai pentru că, în mod obișnuit, expresiile noastre nu sînt ghidate de definiții sau reguli stricte (de elemente logic impecabile), ci de un joc public de limbaj sau de o tehnică socială (istoric stabilită), aplicarea sau funcționarea lor nu poate fi ghicită, ci trebuie pur și simplu observată sau învățată, pentru sesizarea tuturor meandrelor jocurilor de limbaj respective (CF, § 340). Regulile implicate în limbaj, deși totdeauna prezente și deseori utile, nu « captează » și nu sintetizează niciodată *întreaga tehnică* de folosire a expresiei (întregul său *rol*), iar aceasta nu este de regulă complet acoperită de reguli. Există desigur și o experiență psihologică a sensului expresiilor, dar nici aceasta nu captează esența folosirii limbajului; în anumite condiții, avem experiența psihologică a sensului, dar *a avea experiența semnificației* unui cuvînt este ceva similar cu *a vedea aspecte* (CF, II, xi, p. 214), și nu un fenomen « interior », « inefabil », care să constituie însăși « natura » semnificației sau a înțelegerii. În același timp, gîndirea nu este o *paradă de semnificații* (CF, § 329; II, ii, p. 176) și nici *unproces mental*, « ascuns » (CF, § 339; II, xi, p. 218, 223; CA, pp. 29-35). Mai curînd, în multe cazuri, gîndirea poate fi privită ca o activitate de a opera cu semne.

Cea de-a patra prejudecată criticată de Wittgenstein în filozofia limbajului este *paradigma calculatoristă*. Parțial sub

68

influența modelului limbajelor artificiale (de tip logic sau matematic — CF, § 81), parțial sub influența unei prejudecăți *compoziționaliste* (ce spune că în orice sistem simbolic semnele compuse trebuie să-și extragă semnificația din semnificațiile semnelor componente), gândirea modernă este tentată să privească limba naturală ca pe un *calcul* (CF, § 136; CA, p. 67) și să decidă că semnificația propozițiilor trebuie să decurgă algoritmic din semnificațiile expresiilor componente. Wittgenstein nu contestă că limbajul funcționează uneori și ca un calcul (CA, p. 67), dar el insistă asupra diversității celorlalte moduri de a-l folosi și asupra argumentelor care dovedesc că, în general, sensul unei propoziții nu se poate deduce din sensurile componentelor ei. Un argument la care recurge frecvent, în acest sens, este că aceleași semnificații ale componentelor pot conduce la diferite semnificații ale compusului (CF, § 449), dacă este vorba de jocuri de limbaj diferite sau de împrejurări (contexte) diferite. Zadarnic cunoaște cineva sensurile expresiilor din propoziția « Este ora cinci pe soare » — dacă nu este cunoscut jocul de limbaj tipic sau tehnica măsurării timpului pe soare, nu se poate înțelege expresia (CF, § 350). De aici, o concluzie importantă pentru Wittgenstein, și anume că împrejurările (contextul) decid asupra înțelesului, atât a expresiilor cât și a conduitelor, atitudinilor etc. (CF, § 250, 350, 595); iar la întrebarea, care se ridică frecvent, « cum pot vorbitorii să înțeleagă expresii compuse al căror sens diferă după context, fiind imposibil de dedus din sensurile standard ale componentelor ? », Wittgenstein răspunde că ei reușesc să înțeleagă deoarece cunosc jocurile de limbaj implicate (diverse, funcție de context), deoarece și-au însușit « tehnicile » respective (căci a înțelege o propoziție înseamnă a înțelege un limbaj, iar a înțelege un limbaj înseamnă a stăpîni o tehnică — CF, § 199). Un alt argument evocat este următorul: avem impresia că *trebuie* ca sensul expresiilor compuse să derive din cel al componentelor, deoarece ni se pare că nu

STUDIU INTRODUCATIV

69

avem la dispoziție nici un fel de alt « ghidaj » semantic precis (cu privire la compuse) decât cel oferit de sensul componentelor; aici ne aflăm însă sub dominația paradigmei « super-determinate », a modelului « regulilor ca șine », bazat pe principiul că « ori de câte ori reușim o operație intelectuală, trebuie să fi existat reguli care ne-au ghidat precis, ca șinele de cale ferată » — CF, § 218; îndată ce sesizăm că regulile nu pot funcționa ca « șine » infailibile, că orice regulă poate fi greșit interpretată, că nu avem niciodată « ghidaje » semantice sigure, putem scăpa de sentimentul că « trebuie » ca sensurile expresiilor componente să « ne conducă » la sensul compuselor. Altfel spus, atunci când realizăm că putem interpreta greșit sensul expresiei compuse chiar cunoscînd perfect sensul expresiilor componente, ne putem elibera de iluzia compoziționalistă; ne vine mai ușor să înțelegem că singura sursă sigură de folosire corectă a expresiei compuse este cunoașterea tehnicii de aplicare a ei, a jocului de limbaj caracteristic. În acest sens, este relevantă și analogia făcută de Wittgenstein între înțelegerea muzicii și înțelegerea limbii : nici un muzician nu « deduce » sensul unei teme muzicale din sensurile notelor sau a structurilor componente, și totuși un muzician înțelege foarte bine « sensul » temei în ansamblul său; de ce ? Tocmai pentru că el cunoaște « tehnica » sau « jocul de limbaj » caracteristic temei respective, inclusiv contextul ei tipic (CF, § 527). Un alt argument împotriva prejudecății compoziționaliste este de o deosebită relevanță filozofică: este vorba de argumentul care subliniază că o propoziție poate părea în perfectă regulă din punct de vedere semantic — poate părea înzestrată cu sens, în virtutea sensului componentelor — și totuși să fie în fond lipsită de sens. Wittgenstein se ocupă de numeroase enunțuri filozofice care par « pline de sens » (expresiile lor componente avînd, în limbajul curent, sens), dar sînt în fond nonsensuri: ceva poate *parea* propoziție cu sens (deoarece cuvintele din cadrul ei au sens) dar să nu fie astfel (CF, § 513).

70

Posibilitatea existenței unor asemenea enunțuri implică faptul că prezența sensului componentelor este cel mult o condiție necesară, nu însă și una suficientă, pentru sensul compusului (CF, § 513-520). Aceste observații se impun dacă sînt luate în serios constatarea că « înțelesul este folosirea » și analogia dintre înțelesul unui cuvînt și rolul unei piese de șah (CF, § 108). Constatarea, dacă este corectă, nu se aplică doar expresiilor simple, ci și celor compuse. Pentru ca o propoziție să aibă sens, este deci necesar ca ea să aibă o folosire standardizată, o tehnică recunoscută de aplicare, pe scurt un joc de limbaj caracteristic. Există nenumărate cazuri în care propozițiile, deși alcătuite din expresii individuale cu sens, nu îndeplinesc această condiție (CF, § 47, 96, 380, 520). Propozițiile, ca elemente ale limbajului, sînt și ele, în aceeași măsură cu conceptele, *instrumente*; ele au sens *numai dacă se poate face ceva cu ele* (CF, § 520), dacă servesc la ceva, dacă formularea lor ajută la excluderea unei alternative posibile. Tocmai din acest motiv, insistă Wittgenstein, o propoziție are sens numai dacă și opusa ei are sens, o propoziție poate fi rostită (cu sens, într-o anumită împrejurare) numai dacă și opusa ei ar putea fi rostită (în împrejurări opuse); propozițiile care, prin natura lor, nu pot fi negate (opusele lor sînt excluse) nu au sens (CF, § 398), căci însuși *jocul de limbaj* (cu variante de aplicare corespunzînd unor alternative situaționale) necesar folosirii lor lipsește. Spre exemplu, *în unele contexte* nu are sens să se vorbească de proprietate cu privire la senzații (« senzațiile aparțin cuiva »), deoarece este principial exclus ca o senzație să nu fie a cuiva; dimpotrivă, are sens să se vorbească de proprietate în cazul unui obiect fizic, ce poate să aibă și să nu aibă un proprietar.¹ Multe « teze » metafizice (cele ale solipsismului, bunăoară — CA, p. 155) eșuează din acest motiv;

¹ Cf. P.M.S. Hacker *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Second Edition, Clarendon Press, 1989, pp. 219-221.

STUDIU INTRODUCTIV

71

filozofii formulează adesea teze ca « știu numai la ce mă gîndesc eu, nu și la ce se gîndește altul », fără a sesiza că, întrucît (în accepția lor și în contextele respective) nu are sens propoziția « nu știu la ce mă gîndesc », nu are sens nici propoziția « știu la ce mă gîndesc »; dimpotrivă, întrucît are sens propoziția « nu știu la ce se gîndește X », are sens și propoziția « știu la ce se gîndește X ». Ca atare, în mod numai aparent paradoxal, cu sens și adevărată nu este teza filozofică de mai sus, ci opusa ei: „pot ști numai la ce se gîndește altul, nu la ce mă gîndesc eu” (CF, II, xi, p. 222). În mod similar, în contextele filozofice familiare nu are sens propoziția « știu că mă doare », deoarece nu are sens propoziția « nu știu că mă doare »; nu are sens propoziția « eu sînt aici », deoarece nu poate avea sens propoziția « eu nu sînt aici » (eu sînt totdeauna aici, în sensul că subiectul care vorbește este totdeauna la locul vorbirii — CF, § 514) etc. Ignorarea acestor stringențe semantice împiedică constituirea unor jocuri de limbaj coerente. Expresiile filozofice, spre deosebire de cele ale limbii comune și chiar de cele ale unor limbaje specializate, ratează adesea exact în acest punct: ele nu au în spate un joc de limbaj coerent, nu au o tehnică de folosire standardizată.

Este însă esențial de sesizat faptul că, dacă pune problema (non)sensului expresiilor în acești termeni, Wittgenstein nu o face în virtutea unor prejudecăți sau principii verificaționiste doctrinare, de tipul celor pe care se bazează neopozitiviștii. În opera sa tîrzie, Wittgenstein nu este verificaționist, iar observațiile sale nu constituie criterii universale de sens, ci constatări privind posibilitățile de exprimare *în contexte determinate*. Insistența sa asupra problemei sensului expresiilor nu vine din obsesia programatică de a impune anumite stringențe generale, ci din preocuparea pentru simpla recunoaștere a *condițiilor de posibilitate ale unor jocuri de limbaj determinate*: existența unui joc de limbaj, a unui mod clar și eficient de folosire a expresiei, presupune distingerea

72

ADRIAN-PAUL ILIESCU

între aplicări corecte și aplicări incorecte ale acesteia (*normativitatea* limbajului); la rîndul ei, distincția aplicare corectă-aplicare incorectă presupune *evidență*, adică modalități de verificare a corectitudinii (*criterii* de aplicare cu sens a expresiilor, dar numai criterii *locale, relative la context*). Atunci cînd un copil învață un concept, el deprinde un joc de limbaj; dar însușindu-și jocul, el învață să distingă între joc corect și joc incorect (aplicări corecte și aplicări incorecte ale conceptului); or, pentru a face o atare distincție, el trebuie să stăpînească niște criterii de verificare a sensului.¹¹ *Verificabilitatea* este așadar o condiție a succesului comunicării uzuale, nu un principiu ideologic, menit să ateste « autenticitatea » cognitivă, de felul celor propuse de *Cercul de la Viena*”

Cititorii și studenții familiarizați cu istoria filozofiei pot dobândi lesne impresia că Wittgenstein este nedrept cu acest domeniu, atunci când pune problema în modul amintit. Oare nu au filozofii propriul lor jargon, nu există aștepta terminologii filozofice alambicate ? De ce nu s-ar putea vorbi de «jocuri de limbaj » filozofice care încarcă cu sens expresiile din domeniu ? De ce insistă Wittgenstein să trateze expresiile filozofice drept nonsensuri? Răspunsul la aceste întrebări este simplu. Un joc de limbaj autentic presupune o comunitate de utilizatori ce cad de acord asupra multor judecăți de fapt și convenții, asupra tehnicii folosirii expresiilor, asupra regulilor semantice etc, căci limbajul se bazează pe acordul vorbitorilor (CF, § 198-199,205,241; II, xi, pp. 226-227). Exemple foarte bune în acest sens oferă atât vorbitorii limbii naturale, care cad de acord asupra trăsătu-

" Cf. Ludwig Wittgenstein *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1992, voi. 2, p. 81.

"" Pentru o mai bună înțelegere a atitudinii lui Wittgenstein în această chestiune, vezi *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1990, vol.1, § 364-369, și *Letzte Schriften Über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1992, voi. 2, pp. 40-41, 72, 81.

STUDIU INTRODUCTIV

73

rilor empirice ale obiectelor (asupra culorilor, spre exemplu), cât și matematicienii (CF, II, xi, p. 225), care se află în genere în deplin acord în judecățile lor și în jocurile de limbaj folosite: dacă vorbitorii limbilor naturale n-ar cădea, în general, de acord asupra numelor culorilor, întrebarea dacă un anume obiect are cutare culoare nu s-ar putea pune cu sens.^{lml} Ceea ce se întâmplă însă în filozofie este tocmai faptul că absența acordului, diversitatea excesivă a judecăților făcute de profesioniști, tehnicile diferite de folosire a cuvintelor exclud cristalizarea unor jocuri de limbaj bine determinate, standardizate; de aici și riscul nonsensurilor care amenință discursul filozofic.

Cea de-a cincea prejudecată atacată de Wittgenstein este *autonomia limbajului*. Abandonând paradigma «limbajului-calcul », adică ideea unui limbaj a cărui « cheie » se află în anumite axiome abstracte, autorul *Cercetărilor filozofice* își fixează atenția asupra legăturilor dintre limbaj și viață. El subliniază că orice limbaj autentic este legat de *o formă de viață*, de aceea « a imagina un limbaj înseamnă a imagina o formă de viață » (CF, § 19); că acordul cognitiv se bazează pe un acord lingvistic (privitor la convențiile semantice), iar acesta pe un acord în forma de viață (CF, § 241; vezi și § 325). Conceptele noastre sînt direct legate de fenomene tipice formelor de viață în care au apărut (CF, II, i, p. 174), sînt expresia intereselor noastre (CF, § 570). Aceasta nu înseamnă însă că « gramatica » lor este «justificată » de viață: legătura conceptelor cu viața nu constă în existența unor elemente reprezentationale încastrate în concept sau în posibilitatea de a « deduce » conceptele din realitate, ci în faptul că nevoile noastre modelează folosirea conceptelor (tehnica aplicării lor, rolul pe care îl atribuim lor). « Realitatea », subliniază Wittgenstein, « se face auzită »în alt mod:

"" Cf. Rudolf Haller *Questions on Wittgenstein*, Routledge, 1988, p. 50.

74

ADRIAN-PAUL ILIESCU

nu prin imagini care s-ar traduce în concepte, ci prin nevoi ce ne împing să alegem anumite convenții conceptuale (reguli), și nu altele. Necunoașterea unui mod de viață și a nevoilor celor ce îl reprezintă conduce la incapacitatea de a înțelege limbajul acestora; de aceea, dacă un leu ar vorbi, noi nu l-am înțelege (CF, II, xi, p.223). In aceiași termeni trebuie înțeleasă și aparent paradoxala formulă « dacă Dumnezeu ar fi privit în mințile noastre, el n-ar fi putut vedea acolo despre cine vorbim » (CF, II, xi, p. 217): căci « cheia » limbii noastre nu se află în minte (contrar supozițiilor mentaliste), ci într-un mod de viață care ne împinge spre anumite feluri de a folosi semnele (jocuri de limbaj). Formele de viață apar ca fiind *datul*, fenomenul original ce trebuie acceptat (CF, II, xi, p. 226), iar jocurile de limbaj ce apar în cadrul lor sînt la rîndul lor fenomene originare (CF, § 654) ce combină elemente ale unei forme de viață cu elemente simbolice — limba este așadar totdeauna conectată cu un univers de viață în care își are « rădăcinile »: „presupozițiile oricărui joc de limbaj se află în afara lui".^{liv}

Un mod de a privi comportamentul și viața psihică

A treia mare componentă a *Cercetărilor filozofice* este cea care vizează teme de filozofia psihologiei.^{lv}

Și în acest domeniu, Wittgenstein urmărește obiective de ordin *critic*, și nu elaborarea unei *teorii* despre psihic. Ca atare, afirmațiile sau negațiile sale cu privire la fenomene psihice nu sînt

^{liv} David Pears, *op.dt.*, p.528.

^{lv} Wittgenstein a lăsat un număr imens de note pe teme din acest domeniu, care au fost publicate postum în volumele *Bemerkungen iiber die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1990, vol.1, 2 și *Letzte Schrif-ten iiber die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, 1992, voi. 1, 2.

STUDIU INTRODUCATIV

75

enunțuri metafizice sau științifice categorice (valabile în toate cazurile), ci exerciții conceptuale al căror rol este de a ne elibera de prejudecăți cu privire la ce « trebuie să existe » sau « nu poate exista », cu privire la « singurul mod posibil » de a explica viața psihică etc. (vezi, în acest sens, mai ales CF, § 305-308, 571). Criticînd ideile curente despre procese și stări psihice, despre caracterul « privat » al acestora sau despre « determinarea » actelor umane, Wittgenstein nu aspiră la concluzii ontologice definitive despre ce există sau nu există în « interiorul » omului; el urmărește doar să stimuleze gîndirea critică, în vederea sesizării anumitor erori curente de interpretare. În acest sens, pot fi eficace și formulări total neconcluzive — așa cum este faimoasa și provocatoarea idee că durerea nu este *ceva*, dar nici nimic (CF, § 304); este limpede că asemenea formulări « slabe » (ușor de persiflat) nu pot constitui părțile unei teorii; dar ele pot foarte bine contribui la o terapie mentală.

Prima dintre prejudecățile criticate de autor este cea cunoscută în exegeză drept *superdeterminism* (vezi mai ales CF § 140,168,189,192-198,292). Wittgenstein examinează tendința gîndirii moderne de a interpreta comportamentul uman (inclusiv conduita intelectuală, adică activități ca a urma o regulă, a calcula, a gîndi, a explica, a justifica etc.) în termenii înguști ai «înlănțuirii de cauze » sau de « motive »; pentru orice fenomen psihic, sîntem tentați să postulăm cauze, motive sau alte elemente « ascunse » (»interioare » sau private) cu rol determinant, și credem că astfel am ajuns la elucidarea dorită. Însă, de foarte multe ori, această postulare dogmatică (« trebuie să existe o cauză! » sau « trebuie să existe ceva ce determină rezultatul corect! » al unui calcul, al unei interpretări, « trebuie să existe o explicație! », «trebuie să existe o justificare! ») nu este decît afirmarea deghizată a unei *mitologii* (CA, p. 84; *Lecții și convorbiri*,

^{vi} Ludwig Wittgenstein *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, Humanitas, 1993.

76

ADRIAN-PAUL ILIESCU

pp. 41 -45). Această mitologie poate îmbrăca diferite forme: imaginarea unei cauze care nu mai trebuie explicată prin nici o altă cauză (o « super-cauză >>, așadar) sau a unui mecanism a cărui funcționare este auto-explicativă (nu mai necesită alte explicații) deci a unui « super-mecanism ». Pentru debarasarea de asemenea elemente, Wittgenstein propune numeroase exerciții care arată că: îndoielile noastre nu merg niciodată la infinit (CF, II, v, p. 189; vezi și *Zettel*, passim); explicațiile se termină totdeauna undeva (CF, § 1); justificările au totdeauna un sfîrșit (CF, § 211, 326, 485); lanțul de cauze sau motive are un capăt; nu există « super-cauze » sau « super-mecanisme » etc. Scopul acestor observații nu este acela de a respinge *de plano* explicațiile cauzale sau idealurile justificării, ca instrumente (științifice, dar nu filozofice!) de înțelegere a lumii. Mai curînd, rolul lor este de a ne reaminti anumite lucruri fundamentale despre comportamentul uman, lucruri « uitate » sub presiunea « su-per-determinismului », și anume: că ceea ce un om face fără o justificare bine determinată nu este neapărat greșit sau irațional (CF, § 289), că, indiferent cîte elemente de ghidaj psihologic (motive, temeuri) am postula pentru a explica succesul unor proceduri (calcul, urmarea de reguli, interpretarea, citirea corectă), va trebui oricum să ajungem în cele din urmă la un act neghidat (CF, § 292). Pe scurt, Wittgenstein nu contestă aplicabilitatea (locală) a modelelor deterministe, dar contestă valabilitatea « super-determinis-mului » *metafizic*: modelele explicației, justificării, înlănțuirii cauzelor se aplică corect în contexte locale; incorectă este ideea metafizică a *omniprezenței* cauzelor sau justificărilor, a lanțurilor *infinite* de motive sau temeuri, a *necesității* absolute a existenței unei cauze, motivații sau justificări în spatele fiecărui act uman reușit sau corect, *indiferent de context*. Zadarnic încearcă gînditorul dominat de paradigma filozofică « super-deterministă » să explice succesul urmării unei reguli postulînd elemente de ghidaj (interpretări fixate în mintea celui ce urmează regula), deoarece funcționarea fie-

STUDIU INTRODUCATIV

77

cărui element de ghidaj are ea însăși nevoie să fie explicată (cum se face că cel ce urmează regula nu

interpretează greșit elementul de ghidaj ?), ceea ce arată că orice asemenea element (orice « interpretare » mentală călăuzitoare) atîrnă în aer împreună cu ceea ce vrea să explice (CF, § 198; vezi și CA, pp. 82-84). Așadar, forța « super-determinismului » nu vine din presupusa capacitatea explicativă, ci din incapacitatea minții de a se elibera de modelul metafizic al « lanțului de cauze/temeiuri » (CF, § 140); dacă se sesizează însă că aceste lanțuri nu sînt niciodată infinite, deci că oricum atît cauzalitatea cît și justificarea își suspendă ia un moment dat rolul explicativ, dispare alarma privind « absurdul » unor conduite « fără cauze » sau « motive » și se desfac cătușele « super-determinismului » (CA, p. 47).

Înțelegerea limitelor modelului « super-determinist » ne conduce și la sesizarea vulnerabilității modelului mentalist: *mentalismul* este a doua prejudecată importantă atacată de Wittgenstein în filozofia psihologiei. Mentalismul explică orice conduită umană sau fapt al vieții psihice prin postularea unui fenomen mental invizibil (entitate, proces, stare) care ar « însoți », « defini » și « determina » (deci explica) conduita respectivă: ceva « ascuns în minte » ne determină să aplicăm corect regulile (CF, § 189-193, 198-242), « interpretarea » sau « sensul » (ca entități mentale) ne determină să înțelegem corect (CF, § 71, 85-86, 198-201; CA, pp. 81-84), « conținuturi » mentale (modele, eșantioane, imagini, gânduri) ne determină să alegem corect varianta vizată dintr-o serie de alternative (CF, § 73, 74, 77; CA, pp. 24-26, 41-47), gîndi-rea (ca proces privat, imaterial) determină vorbirea (CF, § 109, 318, 329-332, și II, p. 218, 223; CA, pp. 25-28), sensul cuvintelor determină sensul propoziției (CA, pp. 36-39) etc.

Wittgenstein nu intenționează să nege pur și simplu existența proceselor sau stărilor mentale (CF, § 305-307) și nici nu urmărește identificarea fenomenelor psihice cu faptele comportamentale vizibile. Contrar unei opinii superficiale,

78

ADRIAN-PAUL ILIESCU
STUDIU INTRODUCȚIV

79

dar răspîndite printre filozofii ce cunosc sumar opera sa, autorul *Cercetărilor filozofice* nu a fost un behaviorist. Wittgenstein insistă asupra importanței conduitei observabile nu pentru că ar avea un (ascuns) angajament intelectual behaviorist, ci pentru alte motive, dintre care două sînt deosebit de importante. Primul este conștiința acută a faptului că, pentru noi, *singura* condiție într-adevăr indispensabilă a existenței unui fenomen psihic X este existența unui joc de limbaj pentru aplicarea adecvată a expresiei « X » (CF, § 337, 338), inclusiv existența unor criterii verificabile, recunoscute public, pe care să se poată axa afirmația că „se manifestă fenomenul X”; prezența unui element « interior », « ascuns » care ar constitui « esența » fenomenului în cauză este posibilă, dar nu și necesară. Acest lucru poate fi înțeles pe baza unei analogii: pentru ca o imagine pictată să fie într-adevăr imaginea unui vas în care fierbe apă, este necesar să fie îndeplinite anumite criterii de asemănare (desenul vasului să semene cu un vas, imaginea aburilor emanați de apă să fie vizibilă etc.); nu este însă neapărat necesar ca în pictură să existe și apa care fierbe (CF, § 297). Wittgenstein argumentează în multe fragmente că, pe plan psihic ca și pe planul lingvistic, *elementul decisiv*, « esențial », *este jocul de limbaj, practica socială, un set de criterii recunoscute public, acordul comunitar, existența unei instituții*^{iv}, și nu presupuse « elemente interioare » (vezi, în acest sens, CF, § 198-206, 224, 241, 279, 324-325, 337-347, 378-380, 580, și II, xi, p. 220). Cel de-al doilea motiv este că sîntem în general dominați și de o *mitologie mentalistă*, ce proclamă că existența fenomenelor psihice nu s-ar putea explica fără prezența unor entități, stări sau procese « ascunse ». Wittgenstein dorește să combată tendința modernă de a postula totdeauna, pentru orice fenomen psihologic sau comportamental,

^{iv} « Instituție » în sens de instituire, de convenție publică instituită, și nu în sens de organizație oficială.

un element mental invizibil care ar constitui « esența » sau cauza suficientă a fenomenului, și, mai ales, care ar realiza, într-un mod aproape miraculos, ceea ce nu pare să se poată realiza prin operații « obișnuite », vizibile (CA, p. 98). Această tendință se justifică printr-o viziune metafizică dogmatică (privind dihotomia fizic-mental, privind natura « privată » și « imaterială » a psihicului etc.) ce ne transformă în prizonieri ai unui mod canonic de a vedea fenomenele psihice și comportamentale. Ideea că „de vreme ce conduita X are loc, trebuie să existe ceva în minte/suflet care însoțește, « însuflețește » și determină pe X” este rezultatul unei ideologii a « mecanismelor interioare »: ni se pare că orice

realitate umană *trebuie* să se explice prin resorturi (« cauze » sau « motive ») interioare, prin « contrapărți » mentale (și mecanisme psihice) ale conduitei vizibile; un semn lingvistic, bunăoară, luat în el însuși ni se pare « mort » și sîntem tentați să presupunem că numai existența unei contrapărți mentale (a unei entități invizibile, « ascunse » în minte), a *semnificației*, îi poate da viață (CF, § 432). Dacă însă vom conștientiza faptul că orice atare contraparte, resort sau mecanism va avea la rîndul său nevoie de explicații similare, atunci vom înțelege că elementul de ordin mental, *ca atare*, nu rezolvă problema filozofică care ne frămîntă, deoarece nu satisface nevoia noastră de înțelegere *decît în cazul în care îl tratăm ca pe ceva ce nu mai are deloc nevoie de vreo explicație* — ceea ce înseamnă că îl transformăm în *super-mecanism*, sau în *mecanism magic*, deci îl mitologizăm.

Mentalismul ne conduce la convingerea că *urmarea de reguli* este o performanță esențialmente^nwfr?, explicabilă exclusiv prin elemente personale, și, în particular, la convingerea că *folosirea limbajului* este o reușită individuală (de unde și concluziile comune dar greșite privind caracterul privat al sensului expresiilor — CF, § 73-77, 329; II, ii, p. 176; vi, p. 181; xi, p. 217 — și posibilitatea existenței unui *Hm-*

80

ADRIAN-PAUL ILIESCU

ba.jprivat — CF, § 256-283). Wittgenstein a devotat multe gînduri și argumente combaterii acestor prejudecăți de ordin mentalist (vezi mai ales CF, § 143-155, 179-190, 197-202, 205-232 și respectiv CF, § 198-202, 258-283). De asemenea, el a analizat critic cu minuțiozitate banalitățile filozofice privitoare la presupusul caracter « intim » (privat și unic) al durerii: CF, § 304, 315, 384, 448; și II, i, p. 174; ix, p. 187. Mentalismul afirmă că durerea trebuie să fie *ceva*, o entitate «în suflet», sau o « stare ascunsă » (în receptaculul mental privat al fiecăruia dintre noi); exemplele wittgensteiniene sugerează că durerea apare ca un *tipar* din viața umană, tipar recognoscibil, deci « public », așadar drept o realitate ireductibilă la *ceva* din mobilierul « interior » (CF, § 304) — deși, cu siguranță, durerea există (nu este pur și simplu *nimic*).

Tot mentalismul ne împinge spre o greșită înțelegere a *spiritului*, adică a *naturii mentalului* (CF, § 36-38, 120, 195-196, 308): postulăm entități sau procese non-materiale, invizibile, pentru a le putea explica pe cele vizibile, care, în ele însele, par inexplicabile; iar astfel nu numai că facem greșeli categoriale (analogii greșite, ce ascund diferența de natură dintre fenomene), dar și uităm că entitățile ori procesele non-materiale nu-și pot juca rolul explicativ decît dacă li se atribuie calități miraculoase. Poate cea mai importantă deficiență a mentalismului este faptul că face ca cele mai familiare stări de lucruri să apară inexplicabile. Dacă durerea ar fi o « realitate privată », ascunsă în sufletul persoanei, atunci nu numai că ar fi de neînțeles cum poate fi învățată sau explicată folosirea corectă a expresiei « durere », cum pot exista criterii pentru (ne)înțelegerea expresiei (CF, § 269), dar am fi obligați să admitem chiar concluzia că nimeni nu știe ce este de fapt o durere, deoarece fiecare cunoaște doar propria senzație căruia îi aplică acest nume, neavînd însă nici o idee dacă ceea ce alții numesc « durere » este similar senzației sale (CF, § 272) și nici măcar dacă ceilalți oameni

STUDIU INTRODUCTIV

81

au realmente dureri (că ei nu se prefac) — așa cum indică celebra analogie cu « gîndacul din cutie » (CF, § 292-293). Realitatea însăși devine aici irelevantă, aceasta fiind cea mai clară indicație a implauzibilității mentalismului.

În sfîrșit, Wittgenstein analizează și critică o lungă serie de *erori categoriale* comise frecvent în discursul privitor la viața psihică: capacități sau dispoziții sînt interpretate ca procese sau ca experiențe interioare (a înțelege un cu-vînt — CF, § 34-35, II, vi, pp. 181-183, xi, pp. 214-218; a înțelege o regulă — CF, § 185-240; a vedea aspecte — CF, xi, pp. 193-214; a gîndi — CF, § 327-344; vezi și CF, § 146-178, 317-323); *eul* este interpretat ca o entitate invizibilă și imaterială atașată corpului — CF, § 404-426; CA, pp. 136-152; se face confuzia dintre *criterii* (convenții lingvistice stricte ce definesc fenomenul) și *simptome* (indicii empirice probabile, ce doar sugerează prezența fenomenului, fără a o decide — CF, § 354; CA, pp. 65-66),^{1TM'} dintre *cauze* (ingrediente empirice ale unor legături sau relații factuale) și *temeiuri* (elemente conceptuale, argumentative, ale unui act de justificare) etc.

Toate aceste « erori filozofice » suscită analize fascinante ce nu pot fi urmate aici. Cititorul dornic de a aprofunda temele reflecției wittgensteiniene se poate însă adresa unei vaste literaturi exegetice. Pentru analiza detaliată a ideilor din *Cercetări filozofice*, fundamental este comentariul analitic semnat de G.

P. Baker și P. M. S. Hacker: *Wittgenstein. Understanding and Meaning*, Blackwell, 1980 (voi. 1); *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, 1985 (voi. 2); și volumul 3 al aceluiași comentariu analitic, semnat doar de P. M. S. Hacker: *Meaning and Mind*, Blackwell, 1990. Tot Baker și Hacker sînt autorii exegezelor *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, 1984; *Language, Sense and Nonsense*, Blackwell, 1989. Din literatura germană, ci-

^{viii} Vezi și Hacker, *op. cit.*, p. 308.

82

ADRIAN-PAUL ILIESCU

titorul poate consulta comentariul lui Eike von Savigny *Wittgensteins « Philosophische Untersuchungen »*, Klostermann, 1988 (Bând I) și 1989 (Bând II). De același autor: *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins « Philosophische Untersuchungen »*, DTV, 1996. Din exegeza germană, trebuie de asemenea semnalate lucrările lui Joachim Schulte *Erlebnis und Ausdruck*, Philosophia Verlag, 1987 și *Chor und Gesetz*, Suhrkamp, 1990. Ca introduceri în filozofia tîr-zie a lui Wittgenstein, deosebit de utile sînt: P. M. S. Hacker *Insight and Illusion*, Clarendon Press, 1989 (ed. a II-a) și David Pears *The False Prison*, Clarendon Press, voi. 2 (1990).^{lix}

ADRIAN-PAUL ILIESCU

CERCETĂRI FILOZOFICE

*Ceea ce este propriu progresului este că,
în genere, el pare mult mai mare
decît este în realitate.*

NESTROY

^{lix} Țin să mulțumesc colegilor mei, Mircea Flonta și Mircea Dumitru, pentru observațiile utile făcute pe marginea acestui text.

Cuvînt înainte

În cele ce urmează, public gînduri, sedimentarea unor cercetări filozofice cu care m-am ocupat în ultimii cincisprezece ani. Ele privesc multe subiecte: conceptele de semnificație, de înțelegere, de judecată, de logică, fundamentele matematicii, stările de conștiință și alte lucruri. Am pus pe hîrtie toate aceste gînduri ca *remarce*, drept scurte paragrafe. Uneori în șiruri mai lungi despre același subiect, alteori în schimbare bruscă, sărind de la un domeniu la altul. — La început, intenția mea a fost să le strîng pe toate acestea într-o carte, despre a cărei formă am avut, în diferite momente ale timpului, reprezentări diferite. Esențial mi s-a părut însă ca gîndurile să treacă într-o ordine firească și fără poticneli de la un subiect la altul.

După mai multe încercări nereușite de a suda rezultatele mele într-un astfel de întreg, mi-am dat seama că asta nu-mi va reuși niciodată. Că tot ceea ce aș putea scrie mai bun nu ar fi niciodată mai mult decît *remarce* filozofice; că gîndurile mele paralizau de îndată ce încercam să le împing *într-o* direcție, împotriva înclinației lor naturale. — Iar acest lucru era legat, desigur, de însăși natura cercetării. Căci ea ne obligă să cutreierăm, de-a lungul și de-a latul, în toate direcțiile, un teritoriu întins al gîndirii. — Remarcele filozofice din această carte sînt, ca să spunem așa, o mulțime de schițe ale unor peisaje, care au luat naștere în cursul acestor lungi și întortocheate peregrinări.

86

LUDWIG WITTGENSTEIN

Aceleași puncte, sau aproape aceleași puncte, au fost tot timpul atinse din nou din direcții diferite și au fost schițate mereu noi imagini. Foarte multe dintre acestea erau prost desenate sau necaracteristice, împovărate de toate defectele unui desenator slab. Și după ce acestea au fost îndepărtate, au rămas cîteva oarecum acceptabile, care acum au trebuit să fie aranjate și adesea ajustate, în așa fel încît să poată oferi privitorului o imagine a peisajului. Astfel, această carte este de fapt doar un album.

Pînă cu puțin timp în urmă, renunțasem de fapt la gîndul de a publica lucrarea mea în timpul vieții. El a fost, ce-i drept, deșteptat din cînd în cînd, și anume în primul rînd datorită faptului că a trebuit să aflu că rezultatele mele, pe care le comunicasem în prelegeri, pagini dactilografiate și discuții, erau în circulație greșit înțelese, mai mult sau mai puțin diluate sau deformate în diferite feluri. Prin asta vanitatea mi-a fost zgîndărită și am avut greutate să o liniștesc.

Acum patru ani, am avut prilejul să citesc din nou prima mea carte (*Logisch-Philosophische Abhandlung*)* și să explic gîndurile cuprinse în ea. Și atunci mi s-a părut din-tr-o dată că trebuie să public acele gînduri vechi și pe cele noi laolaltă: că cele din urmă ar putea fi văzute în lumină potrivit numai prin opoziție și pe fundalul vechiului meu mod de gîndire.

De cînd am început să mă ocup din nou cu filozofia, și anume de acum șaisprezece ani, a trebuit să recunosc greșeli grave în ceea ce am scris în acea primă carte. M-a ajutat să-mi dau seama de aceste greșeli — într-o măsură pe care eu însumi sînt în stare cu greu să o apreciez — critica de care au avut parte ideile mele din partea lui Frank Ramsey — cu care le-am discutat în nenumărate convorbiri în timpul ultimilor doi ani ai vieții sale. — Chiar mai mult decît aces-

* Titlul sub care a apărut inițial în limba germană *Tractatus Logico-Philosophicus* (nota trad.).

CERCETĂRI FILOZOFICE

87

tei critici - întotdeauna precisă și puternică — sînt îndatorat aceleia pe care un profesor al acestei universități, Dl P. Srat-fa, a exercitat-o neîncetat, timp de mulți ani, asupra gîndurilor mele. *Acestui* imbold îi datorez ideile cele mai pline de consecințe ale acestei scrieri.

Pentru mai mult decît *un* singur motiv, ceea ce public aici va avea puncte de legătură cu ceea ce scriu alții astăzi. — Dacă remarcele mele nu poartă o ștampilă care să le marcheze ca fiind ale mele - nu vreau să le revendic pe mai departe drept proprietatea mea.

Le fac publice cu sentimente de îndoială. Nu este imposibil ca să-i fie dat acestei cărți, în precaritatea ei și în întunecimea acestor vremuri, să arunce lumină într-o minte sau alta; dar, firește, nu este probabil.

Nu mi-ar plăcea ca prin scrierea mea să-i scutesc pe alții de osteneala de a gîndi. Ci, dacă ar fi posibil, să stimulez pe cineva spre gînduri proprii.

Mi-ar fi plăcut să produc o carte bună. Nu a lost să ție așa; dar a trecut timpul în care ea ar putea fi îmbunătățită

de mine.

Cambndge,

Ianuarie 1945

1. „Cum ipsi (maiores homines) appellabant rem ali-quam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid mo-vebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonababant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis na-turalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu ocu-lorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejicien-dis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paula-tim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis sig-nis ore, per haec enuntiabam.” (Augustin, *Confesiuni*, I. 8.)¹

În aceste cuvinte noi primim, așa mi se pare mie, o anumită imagine despre esența limbajului omenesc. Și anume aceasta: Cuvintele limbajului numesc obiecte — propozițiile sînt legături între asemenea nume. — În această imagine a limbajului, noi găsim rădăcinile ideii: Fiecare cuvînt

¹ Cînd ei (oamenii mai în vîrstă) denumeau un anumit obiect și își mișcau corpul spre ceva potrivit aceluia cuvînt, vedeam și rețineam că prin sunetul emis de ei acel obiect era denumit, cînd doreau să îl arate. Din mișcarea corpului era evident că ei vizau acel obiect: asemenea cuvintelor naturale ale tuturor neamurilor, născute din mimică, din privire, din anumite gesticulații și din sunetul vocii care indică afectarea sufletului pentru a cere, a avea, a respinge sau a fugi de anumite obiecte. După ce asemenea cuvinte au fost puse la locurile lor în diferite enunțuri și au fost auzite frecvent, am înțeles încetul cu încetul semnele căror obiecte erau și mi-am enunțat prin ele dorințele, cînd gura mea s-a obișnuit cu ele.

92

LUDWIG WITTGENSTEIN

are o semnificație. Această semnificație este corelată cu cu-vîntul. Ea este obiectul pentru care stă cuvîntul.

Augustin nu vorbește despre o deosebire între genuri de cuvinte. Cel care descrie învățarea limbajului în acest fel, se gîndește, așa cred eu, mii întîi la substantive precum „masă”, „scaun”, „pîine” și la numele de persoane, și, abia în al doilea rînd, la numele a.numitor activități și proprietăți și la celelalte genuri de cuvinte.

Gîndește-te acum la această utilizare a limbajului: Trimit pe cineva la cumpărături. Îi dau un bilet, pe el stau semnele: „cinci mere roșii”. El duce biletul vînzătorului; acesta deschide sertarul pe care stă semnul „mere”; apoi caută într-un tabel cuvîntul „roșu” și îl găsește în dreptul unei mostre de culoare; apoi el spune șirul numerelor cardinale — presupun că le știe pe de rost — pînă la cuvîntul „cinci” și

la fiecare număr el ia un măr din sertarul care are culoarea mostrei. — Așa și în moduri asemănătoare se operează cu cuvintele. — „Cum știe el însă unde și cum trebuie să caute cuvântul « roșu » și ce are de făcut cu cuvântul « cinci »?” — Ei bine, eu presupun că el *acționează* așa cum am descris.

Explicațiile au undeva un sfârșit. — Care este însă semnificația cuvântului „cinci” ? Despre așa ceva nu a fost vorba cîtuși de puțin aici; doar despre felul în care este folosit cuvântul „cinci”.

2. Acest concept filozofic al semnificației își are locul potrivit într-o reprezentare primitivă despre felul în care funcționează limbajul. Se poate însă, de asemenea, spune că este reprezentarea unui limbaj mai primitiv decît al nostru.

Să ne imaginăm un limbaj pentru care descrierea dată de Augustin este corectă. Limbajul trebuie să servească comunicării dintre un zidar A și ajutorul său B. A zidește cu materiale de construcție: există cărămizi, stîlpi, lespezi și birne. B trebuie să dea materialele de construcție și asta în ordinea în care A are nevoie de ele. Pentru scopul acesta, ei se

CERCETĂRI FILOZOFICE

93

folosesc de un limbaj care constă din cuvintele „cărămidă”, „stîlp”, „lespede”, „bîrnă”. A le strigă; — B aduce materialele pe care a fost învățat să le aducă la acest strigăt. — Concepe asta ca pe un limbaj primitiv complet.

3. Augustin descrie, am putea spune, un sistem de comunicare; doar că acest sistem nu este tot ceea ce numim noi limbaj. Și trebuie să spunem asta în multe cazuri în care se pune întrebarea „Este aceasta o descriere potrivită sau nu ?” Răspunsul este, atunci: „Da, este potrivită, dar numai pentru acest domeniu strict delimitat și nu pentru tot ceea ce pretindeai să descrii.”

Este ca și cum cineva ar explica: „A juca constă în a muta lucruri pe o tablă potrivit anumitor reguli ...” — iar noi i-am răspunde: Se pare că te gîndești la jocuri care se joacă pe o tablă; dar acestea nu sînt toate jocurile. Poți face explicația ta corectă limitînd-o în mod explicit la aceste jocuri.

4. Închipuiește-ți o scriere în care literele ar fi folosite pentru desemnarea sunetelor, dar și pentru desemnarea accentuării și ca semne de punctuație. (O scriere poate fi concepută drept un limbaj pentru descrierea unor configurații de sunete.) Închipuiește-ți acum că cineva ar înțelege acea scriere ca și cum fiecărei litere i-ar corespunde, pur și simplu, un sunet, iar literele nu ar avea și cu totul alte funcții. O asemenea concepție prea simplă despre scriere este asemănătoare concepției lui Augustin asupra limbajului.

5. Dacă ne uităm la exemplul din § 1, bănuim, poate, în ce măsură conceptul general al semnificației cuvintelor învăluie funcționarea limbajului cu o ceață care face imposibilă vederea clară. Ceața se împrăștie, dacă studiem fenomenele limbajului cu referire la moduri primitive ale folosirii lor, în care scopul și funcționarea cuvintelor pot fi cuprinse clar cu privirea.

94

LUDWIG WITTGENSTEIN

Asemenea forme primitive ale limbajului folosește copilul atunci cînd învață să vorbească. Învățarea limbajului nu este aici explicație, ci instrucție.

6. Ne-am putea închipui că limbajul din § 2 este *întregul* limbaj al lui A și B; ba chiar întregul limbaj al unui trib. Copiii sînt educați să îndeplinească *aceste* activități, să folosească atunci *aceste* cuvinte și să reacționeze în *acest* fel la cuvintele altuia.

O parte importantă a instrucției va consta în aceea că cel care-l învață pe copil arată către obiecte, îndreaptă atenția copilului către ele și rostește în același timp un cuvînt; de pildă, cuvîntul „lespede” indicînd această formă. (Nu doresc să numesc aceasta „explicație ostensivă” sau „definiție”, deoarece copilul nu poate încă să *întrebe* cu privire la numire. O voi numi „învățare ostensivă a cuvintelor”. — Spun că ea va fi o parte importantă a instrucției, deoarece așa se petrec lucrurile cu oamenii; nu pentru că nu ne-am putea închipui că lucrurile se petrec altfel.) Se poate spune că această învățare ostensivă a cuvintelor stabilește o relație de asociere între cuvînt și lucru. Dar ce înseamnă asta? Ei bine, poate să însemne lucruri diferite; dar ne gîndim, desigur, mai întîi la faptul că imaginea lucrului apare în mintea copilului atunci cînd aude cuvîntul. Dar dacă acum se întîm-plă asta, -este, oare, acesta scopul cuvîntului ? — *Da, poate* să fie scopul. — îmi pot închipui o astfel de folosire a -cuvintelor (a șirurilor de sunete). (Rostirea unui cuvînt este, oarecum, ca și apăsarea clapei pe pianul imaginației.) Dar în limbajul din § 2 scopul cuvintelor *nu* este acela de a evoca imagini. (Se poate, firește, afla că acest lucru poate contribui la atingerea scopului propriu-zis.)

Dar dacă învățarea ostensivă are acest efect — trebuie eu, oare, să spun că ea produce înțelegerea

cuvîntului ? Nu înțelege, oare, strigătul „Lepede!” cel care acționează într-un anumit fel cînd îl aude ? — Dar învățarea ostensivă contri-

CERCETĂRI FILOZOFICE

95

buie, fără îndoială, la realizarea acestui lucru; numai împreună cu o anumită instrucție, însă. Cu o altă instrucție, aceeași învățare ostensivă a acestor cuvinte ar fi produs o înțelegere cu totul diferită.

„Am pus frîna conectînd maneta cu pîrghia.” — Da, cu condiția să fie dat tot restul mecanismului. Numai împreună cu acesta este ea manetă de frînă; iar separată de suportul ei, nu este nici măcar o pîrghie, ci poate fi orice altceva sau nimic.

7. În practica folosirii limbajului (2) una din părți strigă cuvintele, iar cealaltă acționează potrivit lor. În învățarea limbajului se va găsi însă *acest* proces: cel care învață *numește* obiectele. Adică, el rostește cuvîntul cînd cel care îl învață arată spre materiale. — Se va găsi aici exercițiul și mai simplu: cel care învață repetă cuvintele pe care le spune cel care-l instruește — amîndouă fiind procese care se aseamănă cu limbajul.

Ne putem închipui, de asemenea, că întregul proces de folosire a cuvintelor în (2) este unul din acele jocuri cu ajutorul cărora copiii învață limba lor maternă. Vreau să numesc aceste jocuri „*jocuri de limbaj*” („*Sprachspiele*”) și să vorbesc uneori despre un limbaj primitiv ca despre un joc de limbaj.

Și procesele de numire a materialelor de construcție și de repetare a cuvîntului spus le-am putea numi, de asemenea, jocuri de limbaj. Gîndește-te la multe folosiri, cele ale cuvintelor în jocuri precum „ora unu a venit, omu' negru n-a sosit”.

Eu voi numi și întregul: limbajul și activitățile cu care se împletește el, „joc de limbaj”.

* Cifrele în paranteze rotunde indică paragrafele la care se referă autorul, (*nota trad.*).

96

LUDWIG WITTGENSTEIN

8. Să examinăm acum o extindere a limbajului (2). În afara celor patru cuvinte „cărămidă”, „bîrnă” etc, el conține o serie de cuvinte care sînt folosite așa cum folosește vîn-zătorul numeralele în (1) (ele pot fi șirul literelor alfabetului); mai departe, să luăm două cuvinte, ele pot să fie „acolo” și „acesta” (pentru că asta indică deja în linii generale scopul lor), care sînt folosite în relație cu o mișcare a mîinii care indică; și, în sfîrșit, un număr de eșantioane de culoare. A da un ordin precum: „d — lepede — acolo”. În același timp, el îi arată ucenicului un eșantion de culoare și cînd rostește cuvîntul „acolo” el arată către un loc pe șantier. B ia din grămada de lespezi una de aceeași culoare ca și eșantionul, pentru fiecare literă a alfabetului pînă la „d”, și le aduce la locul indicat de către A. — În alte împrejurări, A da ordinul „asta — acolo”. Cînd spune „asta”, el arată către un material de construcție. Și așa mai departe.

9. Cînd copilul învață acest limbaj, el trebuie să învețe pe dinafară șirul „numeralelor” a, b, c, Și trebuie să învețe folosirea lor. — Intervine în această instruire și o predare ostensivă a cuvintelor ? — Ei bine, se va arăta, de pildă, spre lespezi și se va număra: „a, b, c lespezi”. — Mai multă asemănare cu predarea ostensivă a cuvintelor „cărămidă”, „bîrnă” etc. ar avea predarea ostensivă a numeralelor care nu servesc la numărare, ci la desemnarea unor grupuri de lucruri care pot fi văzute dintr-o privire. Așa învață, într-adevăr, copiii folosirea primelor cinci sau șase numerale cardinale.

Vor fi și cuvintele „acolo” și „acesta” predate ostensiv ? — Imaginează-ți cum s-ar putea preda, poate, folosirea lor! S-ar arăta în acest caz spre locuri și lucruri — dar aici această indicare are loc și în *folosirea* cuvintelor, și nu numai atunci cînd se învață folosirea.

CERCETĂRI FILOZOFICE

97

10. Ce *desemnează* acum cuvintele acestui limbaj? — Cum trebuie să se arate ce anume desemnează ele, dacă nu în modul în care sînt folosite ? Iar pe acesta l-am descris deja. Expresia „Acest cuvînt desemnează *asta*” ar trebui, așadar, să fie o parte a acestei descrierii. Sau: descrierea trebuie să ia forma: „Cuvîntul... desemnează...”.

Am putea acum să prescurtăm descrierea folosirii cuvîntului „lepede” spunînd că acest cuvînt desemnează acest obiect. Vom face acest lucru, dacă va fi vorba, de pildă, de înlăturarea neînțelegerii că „lepede” se referă la acea formă a materialului de construcție pe care o numim de fapt „cărămidă” — dar genul acestei „*referiri*”, adică folosirea acestor cuvinte este, de altfel, cunoscută.

Și tot așa se poate spune că semnele „a”, „b” etc. desemnează numere; dacă aceasta înlătură, bunăoară, neînțelegerea că „a”, „b”, „c”, joacă în limbaj rolul pe care îl joacă de fapt „cărămidă”, „lespede”, „bîrnă”. Și se mai poate spune că „c” desemnează acest număr și nu pe acela; dacă aceasta servește, bunăoară, la explicarea faptului că literele trebuie să fie folosite în ordinea a, b, c, d, etc. și nu în ordinea

a, b, d, c.

Dar prin faptul că descrierile folosirii cuvintelor sînt asimilate în acest fel unele celorlalte, această folosire nu devine totuși mai asemănătoare! Deoarece, așa cum vedem, ea este cu totul neasemănătoare.

11. Gîndește-te la uneltele dintr-o ladă de unelte: există aici un ciocan, un clește, un ferăstrău, o șurubelniță, o riglă, un borcan de clei, clei, cuie și șuruburi. — Cît de diferite sînt funcțiile acestor obiecte, tot atît de diferite sînt funcțiile cuvintelor. (Și există asemănări și într-un caz și în celălalt.)

Desigur, ceea ce ne derutează este uniformitatea aspectului lor exterior, dacă întîlnim cuvintele rostite, sau seri-

98

LUDWIG WITTGENSTEIN

se și tipărite. Deoarece *folosirea* lor nu ni se înfățișează atît de clar. În mod deosebit atunci cînd filozofăm!

12. Este ca atunci cînd privim în cabina unei locomotive : aici sînt manete, care arată toate mai mult sau mai puțin la fel. (Acest lucru este de înțeles, căci ele toate trebuie să fie acționate cu mîna.) Dar una este acționarea unei manete care poate fi mișcată în mod continuu (ea reglează deschiderea unei valve); și altceva este acționarea unui comutator, care are doar două poziții, este fie deschis, fie închis; al treilea caz este acționarea brațului unei frîne, cu cît tragi mai tare de el, cu atît mai tare va frîna; al patrulea caz este acționarea unei pompe; ea acționează numai atîta timp cît este mișcată în sus și în jos.

13. Atunci cînd spunem: „Fiecare cuvînt în limbaj semnifică ceva”, prin aceasta nu am spus încă *absolut* nimic; cel puțin atît timp cît nu am fi explicat în mod precis *ce* distincție dorim să facem. (S-ar putea să fi dorit, desigur, să distingem cuvintele limbajului (8) de cuvinte « fără semnificație », precum acelea care apar în poeziile lui Lewis Ca-roll, sau de cuvinte ca „Io-la-la” într-un cîntec.)

14. Închipuiește-ți că cineva spune: „*Toate* uneltele servesc pentru a modifica ceva. Astfel, ciocanul modifică poziția cuiului, ferăstrăul forma scîndurii etc.” — Dar ce anume modifică rigla, borcanul pentru clei, cuiele ? — „Cunoașterea noastră a lungimii unui lucru, temperatura cleiului și soliditatea cutiei.” — S-ar cîștiga, oare, ceva prin această asimilare a expresiei ?

15. Cuvîntul „a semnifica” este folosit, poate, în modul cel mai direct acolo unde semnul stă pentru obiectul pe care-l semnifică. Presupune că uneltele pe care le folosește A la construcție poartă anumite semne. Dacă A îi arată ucenicu-

CERCETĂRI FILOZOFICE

99

lui un astfel de semn, atunci acesta aduce unealta care are acel semn pe ea.

În acest fel și într-un mod mai mult sau mai puțin asemănător un nume semnifică un lucru și unui lucru i se dă un nume. — Adesea se va dovedi folositor, dacă atunci cînd filozofăm ne vom spune nouă înșine: A numi ceva este asemănător cu a atașa unui lucru o tăbliță cu un nume.

16. Cum stau lucrurile cu eșantioanele de culoare pe care A le arată lui B — aparțin ele, oare, *limbajului* ? Ei bine, este așa cum vrem. Ele nu aparțin unui limbaj al cuvintelor; dar dacă spun cuiva: „Pronunță articolul« -l »”, atunci îl vei socoti, cu siguranță, pe acest al doilea articol „-l” ca aparținînd, de asemenea, propoziției. Și totuși, el are un rol cu totul asemănător cu cel al unui eșantion de culoare în jocul de limbaj (8); adică este un eșantion a ceea ce trebuie să spună celălalt.

Este lucrul cel mai firesc și pricinuieste în cea mai mică măsură confuzie, dacă socotim eșantioanele ca făcînd parte din instrumentele limbajului.

((Remarcă asupra pronomului reflexiv „*această* propoziție”).))

17. Vom putea să spunem: în limbajul (8) avem diferite *genuri de cuvinte*. Deoarece funcția cuvîntului „lespede” și a cuvîntului „cărămidă” sînt mai asemănătoare una alteia decît funcția cuvîntului „lespede” și cea a lui „d”. Cum anume însă, grupăm noi, cuvintele în genuri va depinde de scopul clasificării — și de înclinația noastră.

Gîndește-te la diferitele puncte de vedere din care se pot clasifica uneltele în genuri de unelte. Sau

piesele de șah în genuri de piese.

18. Faptul că limbajele (2) și (8) constau numai din ordine nu trebuie să te deranjeze. Dacă vrei să spui că ele nu sînt din această cauză complete, atunci întreabă-te dacă lim-

100

LUDWIG WITTGENSTEIN

bajul nostru este complet; — dacă a fost așa înainte ca simbolismul chimiei și notația calculului infinitezimal să fi fost încorporate în el; căci acestea sînt, ca să zicem așa, periferii ale limbajului nostru. (Și cu cîte case sau străzi începe un oraș să fie oraș ?) Limbajul nostru poate fi văzut ca un oraș vechi: un labirint de străduțe și de piețe mici, de case vechi și noi, și de case cu părți adăugate în diferite perioade de timp; și acesta, înconjurat de o mulțime de periferii noi, cu străzi drepte și regulate, și case uniforme.

19. Este ușor să ne închipuim un limbaj care constă numai din ordine și comunicări într-o bătălie. — Sau un limbaj care constă numai din întrebări și dintr-o expresie a încuviințării și a negării. Și nenumărate altele. — Iar a ne reprezenta un limbaj înseamnă a ne reprezenta o formă de viață. Cum stau însă lucrurile: Este strigătul „Lespede!” din exemplul (2) o propoziție sau un cuvînt ? — Dacă este un cuvînt, atunci el nu are, cu siguranță, aceeași semnificație ca și cuvîntul care sună în același fel din limbajul nostru cotidian, pentru că în § 2 este un strigăt. Dar dacă este o propoziție, atunci cu siguranță că nu este propoziția eliptică: „Lespede!” din limbajul nostru. — în ceea ce privește prima întrebare, poți să numești „Lespede!” un cuvînt și de asemenea o propoziție; poate, într-un mod mai potrivit, o « propoziție degenerată » (așa cum se vorbește despre o hiperbolă degenerată) și de fapt aceasta *este* tocmai propoziția noastră « eliptică ». — Dar aceasta este cu siguranță doar o formă prescurtată a propoziției „Adu-mi o lespede!”, iar această propoziție nu există, desigur, în exemplul (2). — Dar de ce nu ar trebui, dimpotrivă, să numesc propoziția „Adu-mi o lespede!” o *extindere* a propoziției „Lespede!” ? — Deoarece cel ce strigă „Lespede!” are în vedere de fapt: „Adu-mi o lespede!”. — Dar cum faci asta: *cum ai în vedere acest lucru cînd spui „Lespede”* ? Spui pentru tine, oare, propoziția neprescurtată ? Dar de ce pentru a spune ceea ce are

CERCETĂRI FILOZOFICE

101

în vedere cineva cu strigătul „Lespede!” trebuie eu să traduc această expresie într-o aha ? Și dacă ele înseamnă același lucru, — atunci de ce nu trebuie să spun: „cînd spune « Lespede! », el are în vedere « Lespede! »” ? Sau: de ce nu poți să ai în vedere „Lespede!”, dacă poți avea în vedere „Adu-mi lespede!” ? — Dar cînd strig „Lespede!”, ceea ce vreau, cu siguranță, este *că el trebuie să-mi aducă o lespede* ! — Desigur, dar constă „a vrea aceasta” în faptul că tu gîndești, într-o formă oarecare, o altă propoziție decît aceea pe care o spui ?

20. Dar dacă cineva spune acum „Adu-mi o lespede” se pare că el ar putea gîndi această expresie drept un cuvînt lung, și anume drept ceva ce corespunde cuvîntului separat „Lespede!” — Poate fi ea gîndită o dată drept un cuvînt, o dată drept patru cuvinte ? Și cum este ea gîndită de obicei ? — Cred că vom fi înclinați să spunem: gîndim propoziția ca fiind formată din *patru* cuvinte atunci cînd o folosim în opoziție cu alte propoziții precum „întinde-mi o lespede”, „Du-i lui o lespede”, „Adu două lespezi” etc; adică în opoziție cu propoziții ce conțin cuvinte ale ordinului nostru în alte combinații. — Dar în ce constă a folosi o propoziție în opoziție cu alte propoziții ? Îi trec, oare, cuiva prin minte aceste propoziții ? Și *toate* ? Și *în momentul* în care se pronunță o propoziție, sau înainte, sau după aceea ? — Nu! Chiar dacă o asemenea explicație ne tentează într-o anumită măsură, trebuie să reflectăm doar o clipă la ceea ce se întîmplă de fapt pentru a vedea că sîntem aici pe un drum greșit. Spunem că folosim ordinul în opoziție cu alte propoziții pentru că *limbajul nostru* conține posibilitatea acestor alte propoziții. Cine nu înțelege limbajul nostru, un străin care ar fi auzit mai des cum cineva dă ordinul: „Adu-mi o lespede!”, ar putea crede că acest întreg șir de sunete ar fi un cuvînt și ar corespunde, poate, cuvîntului „material de construcție” în limbajul său. Dacă apoi

102

LUDWIG WITTGENSTEIN

el însuși ar fi dat acest ordin, l-ar fi pronunțat, poate, altfel, iar noi am spune: el îl pronunță atît de ciudat pentru că îl consideră *un* cuvînt. — Dar atunci cînd îl pronunță, nu se petrece oare în el și ceva diferit, — ceva care să co-rspundă *faptului* că el concepe propoziția ca pe *un* cuvînt ? — Se poate petrece în el același lucru sau încă ceva diferit. Ce se petrece în tine cînd dai un asemenea ordin ? Ești conștient că el constă din patru cuvinte *în momentul* în care îl rostești ? Desigur, tu

stăpânești acest limbaj — în care există și acele alte propoziții — dar este această stăpânire a limbajului ceva care *survine* în momentul în care roștești propoziția ? — Iar eu am acceptat deja: străinul va pronunța, probabil, altfel propoziția pe care el o concepe altfel; dar ceea ce numim concepția falsă nu *trebuie* să conștientizeze în ceva care însoțește rostirea ordinului.

Propoziția este « eliptică » nu pentru că omite ceva ce gândim atunci când o rostim, ci deoarece este prescurtată — în comparație cu un anumit model al gramaticii noastre. — Am putea, firește, să formulăm aici obiecția: „Accepți că propoziția prescurtată și cea neprescurtată au același sens. — Ce sens au ele, însă ? Nu există, oare, o expresie pentru acest sens ?”

— Dar nu constă, oare, faptul că propozițiile au același sens în aceea că ele au aceeași *utilizare* ? — (În rusă se spune „piatră roșie” în loc de „piatra este roșie”; se pierde oare la ei co-pula din sens, sau *gîndesc* ei copula drept ceva care se adaugă ?)

21. Închipuie-ți un joc de limbaj în care B, răspunzând întrebării lui A, comunică numărul de lespezi sau de cărămizi dintr-o grămadă sau culorile și formele materialelor de construcție, care stau într-un anumit loc. — O asemenea comunicare ar putea fi: „Cinci lespezi”. Care este acum deosebirea dintre comunicarea sau afirmația „Cinci lespezi” și ordinul „Cinci lespezi!” ? — Ei bine, rolul pe care rostirea acestor cuvinte îl joacă în jocul de limbaj. Dar fără îndoială și tonul vocii cu care vor fi rostite va fi altul, și

CERCETĂRI FILOZOFICE

103

expresia feței și multe altele vor fi și ele diferite. Ne putem însă închipui și că tonul este același — căci un ordin și o comunicare pot fi rostite pe o *diversitate* de tonuri ale vocii și cu o diversitate de expresii ale feței — și că deosebirea stă în utilizare. (Fără îndoială, am putea folosi și cuvintele „afirmație” și „ordin” pentru desemnarea unei forme gramaticale a propoziției și a unei intonații; tot așa cum numim expresia „Nu e așa că vremea este astăzi minunată ?” o întrebare, chiar dacă este utilizată ca afirmație.) Ne-am putea închipui un limbaj în care *toate* afirmațiile ar avea forma și tonul întrebărilor retorice; sau orice ordin forma întrebării „Vrei să faci asta ?”. Se va spune atunci, poate: „Ceea ce spune el are forma întrebării, este însă în realitate un ordin” — adică are funcția ordinului în practica limbajului. (Tot așa se spune „Vei face aceasta” nu ca o profeție, ci ca un ordin. Ce o face să fie una sau alta?)

22. Ideea lui Frege că într-o afirmație stă o supoziție, care reprezintă ceea ce se afirmă, se întemeiază de fapt pe posibilitatea, care există în limbajul nostru, de a scrie orice pro-. poziție afirmativă în forma: „Se afirmă că lucrurile stau în cutare și cutare fel.” — Dar „lucrurile stau în cutare și cutare fel” *nu* este în limbajul nostru o propoziție — nu este încă o *mișcare* în jocul de limbaj. Iar dacă scriu în loc de „Se afirmă că ...”, „Se afirmă că lucrurile stau în cutare și cutare fel”, atunci cuvintele „Se afirmă” sînt aici pur și simplu de prisos.

Putem foarte bine să scriem fiecare afirmație în forma unei întrebări la care se adaugă un răspuns afirmativ; bunăoară: „Plouă ? Da!” Ar arăta oare aceasta că în orice afirmație este conținută o întrebare ?

Avem, desigur, tot dreptul să utilizăm un semn al aser-tării în opoziție, de exemplu, cu un semn al întrebării; sau dacă vrem să distingem o afirmație de o ficțiune, sau de o presupunere. Greșit este numai dacă credem că afirmația

104

LUDWIG WITTGENSTEIN

constă din două acte, cel al evaluării și cel al afirmării (atribuirea valorii de adevăr, sau a ceva de acest fel) și că noi îndeplinim aceste acte potrivit semnului propozitional, cam în felul în care cîntăm după note. Cu cîntatul după note poate fi comparat, într-adevăr, cititul cu voce tare sau în șoaptă al propoziției scrise, dar nu « *semnificația* » (gîndirea) propoziției citite. Semnul aser-tării al lui Frege subliniază *începutul propoziției*. El are așadar o funcție asemănătoare cu cea a punctului. El distinge întreaga frază de propoziția *în* frază. Dacă aud pe cineva spunînd „plouă”, dar nu știu dacă am auzit începutul și sfîrșitul frazei, atunci această propoziție nu este încă un mijloc de comunicare.

23. Cîte genuri de propoziții există, însă ? Bunăoară, afirmație, întrebare și ordin ? — Există *nenumărate* asemenea genuri: nenumărate genuri diferite de utilizare a tot ceea ce numim „semne”, „cuvinte”, „propoziții”. Iar această diversitate nu este ceva fix, ceva dat o dată pentru totdeauna; ci noi tipuri de limbaje, noi jocuri de limbaj iau naștere, am putea spune, iar

altele îmbătrânesc și sînt uitate. (O *image aproximativă* despre asta ne-o pot da schimbările din matematică.)

Expresia „*joc de limbaj*” trebuie să evidențieze aici că *vorbirea* limbajului este o parte a unei activități, sau a unei forme de viață.

Reprezintă-ți varietatea jocurilor de limbaj cu ajutorul acestor exemple și a altora:

Să ne imaginăm un tablou care înfățișează un boxer într-o anumită poziție de luptă. Acum, acest tablou poate fi folosit pentru a comunica cuiva cum trebuie să stea, să-și țină garda; sau cum nu trebuie să-și țină garda; sau cum a stat un anumit om în locul cutare și cutare; sau etc. etc. Acest tablou ar putea fi numit (folosind limbajul chimiei) un radical-pro-pozițional. În mod asemănător trebuie să fi gândit Frege „supoziția”.

CERCETĂRI FILOZOOFICE

105

A da ordine, și a acționa potrivit ordinelor — A descrie un obiect după înfățișarea lui sau după măsurători —

A construi un obiect pe baza unei descrieri (desen) — A relata un eveniment — A formula presupuneri despre un eveniment — A formula și testa o ipoteză —

A prezenta rezultatele unui experiment în tabele și diagrame —

A născoci o poveste; și a o citi — A juca teatru —

A cînta melodii ale unor dansuri — A dezlega ghicitori — A face o glumă; a o spune — A rezolva o problemă de aritmetică practică — A traduce dintr-o limbă în altele — A ruga, a mulțumi, a blestema, a saluta, a se ruga. Este interesant să se compare varietatea instrumentelor limbajului și a folosirii lor, varietatea genurilor de cuvinte și de propoziții, cu ceea ce au spus logicienii despre structura limbajului. (De asemenea și autorul scrierii

Logisch-Philosophische Abhandlung.)

24. Cine pierde din vedere varietatea jocurilor de limbaj, va fi poate înclinat să pună întrebări ca aceasta: „Ce este o întrebare ?” — Este ea constatarea că nu știu cutare sau cutare lucru, sau constatarea că aș dori ca altul să-mi spună ... ? Sau este ea descrierea stării mele mintale de incertitudine? — Și este oare strigătul „Ajutor!” o asemenea descriere ?

Gîndește-te cîte lucruri atît de diferite sînt numite „descrieri” : descrierea poziției unui corp prin coordonatele sale; descrierea unei expresii faciale; descrierea unei senzații tactile; a unei dispoziții sufletești.

106

LUDWIG WITTGENSTEIN

Putem, firește, să punem în locul formei obișnuite a întrebării pe cea a constatării sau a descrierii: „Vreau să știu dacă ...” sau „Mă îndoiesc că ...” — dar cu asta diferitele jocuri de limbaj nu au fost aduse mai aproape unele de altele.

Însemnătatea unor astfel de posibilități de reformulare, bunăoară a începerii tuturor propozițiilor afirmative cu clauza „Gîndesc” sau „Cred” (adică a reformulării lor drept descrieri ale vieții *mele* interioare) va deveni mai clară într-un alt loc. (Solipsism.)

25. Se spune uneori: animalele nu vorbesc pentru că le lipsesc capacitățile mintale. Iar aceasta înseamnă: „ele nu gîndesc, de aceea nu vorbesc.” Dar: ele pur și simplu nu vorbesc. Sau mai bine zis: ele nu folosesc limbajul — dacă facem abstracție de cele mai primitive forme ale limbajului. — A da ordine, a întreba, a povesti, a sta de vorbă sînt tot atît de mult o parte a istoriei noastre naturale precum a merge, a mânca, a bea, a ne juca.

26. Se crede că învățarea limbajului constă în a da nume obiectelor. Și anume: oameni, forme, culori, dureri, dispoziții sufletești, numere etc. Cum am spus — numirea este ceva asemănător cu a atașa o etichetă unui lucru. Putem numi asta o pregătire pentru folosirea unui cuvînt. Dar *pentru ce* este ea o pregătire ?

27. „Noi numim lucrurile și apoi putem vorbi despre ele. Și ne referim la ele în vorbire.” — Ca și cum ceea ce facem noi mai departe ar fi dat deja o dată cu actul numirii. Ca și cum ar exista doar un singur lucru numit: „a vorbi despre lucruri”. Pe cînd, de fapt, facem cu propozițiile noastre lucrurile cele mai diferite. Să ne gîndim numai la exclamații, cu funcțiile lor complet diferite.

CERCETĂRI FILOZOOFICE

107

Apă!

La o parte!

Au!

Ajutor!

Bine!

Nu!

Mai ești încă înclinat să numești aceste cuvinte „nume ale obiectelor” ?

În limbajele (2) și (8) nu există o interogație cu privire la numire. Aceasta, și corelatul ei, definiția ostensivă, este, cum am putea spune, un joc de limbaj aparte. Asta înseamnă de fapt: sîntem educați, instruiți, să întrebăm: „Cum se numește asta ?” — după care urmează numirea. Și există, de asemenea, un joc de limbaj: a inventa un nume pentru ceva. Așadar, să spunem: „Asta se numește” și acum să utilizăm noul nume. (Astfel numesc copiii, de exemplu, păpușile lor și apoi vorbesc despre ele și cu ele. În acest sens, gîndește-te cît de aparte este folosirea numelui unei persoane, cu ajutorul căruia noi îl *chemăm* pe cel numit!)

28. Acum se poate defini ostensiv un nume propriu, numele unei culori, numele unui material, un numeral, numele unui punct cardinal etc. Definiția numărului doi, „Asta înseamnă « doi »” — arătînd spre două nuci — este pe deplin exactă. — Dar cum poate fi definit doi în felul acesta ? Cel căruia i se dă definiția nu știe ce anume vrem să numim „doi”; el va presupune că numește „doi” *acest* grup de nuci! — El *poate* să presupună asta; dar poate că nu o presupune. El ar putea, de asemenea, în mod opus, să-l înțeleagă drept numeral, dacă eu vreau să dau un nume acestui grup de nuci. Și ar putea la fel de bine, dacă eu definesc ostensiv numele unei persoane, să-l ia ca un nume pentru culoare, ca indicare a rasei și chiar ca nume al unui punct cardinal. Asta înseamnă că definiția ostensivă poate fi interpretată în *fiecare* caz într-un fel sau altul.

108

LUDWIG WITTGENSTEIN

29. Poate că se spune: doi poate fi definit în mod ostensiv numai în *acest* fel: „Acest *număr* se numește « doi »”. Deoarece aici cuvîntul „număr” arată în ce *loc* al limbajului, al gramaticii punem noi cuvîntul. Aceasta înseamnă însă că trebuie explicat cuvîntul „număr” înainte ca definiția ostensivă să poată fi înțeleasă. — Cuvîntul „număr” din definiție arată, firește, acest loc; locul în care punem cuvîntul. Și putem să prevenim neînțelegeri spunînd: „Această *culoare* se numește așa și așa”, „Această *lungime* se numește așa și așa” ș. a. m. d. Cu alte cuvinte: neînțelegerile sînt evitate uneori în felul acesta. Dar poate fi înțeles cuvîntul „culoare” sau „lungime” doar în acest fel ? — Ei bine, trebuie doar să le definim. — Așadar, să le definim prin alte cuvinte! Și cum stau lucrurile cu ultima definiție din acest lanț ? (Nu spune: „Nu există o « ultimă » definiție.” Asta este exact așa ca și cum ai dori să spui: „Nu există o ultimă casă pe această stradă; putem întotdeauna să mai construim încă una.”)

Dacă cuvîntul „număr” este necesar în definiția ostensivă a lui doi, asta depinde de faptul dacă, fără acest cuvînt, el o înțelege altfel decît o doresc eu. Iar aceasta va depinde, desigur, de împrejurările în care va fi dată ea și de persoana căreia i-o dau.

S-ar putea, oare, pentru definirea cuvîntului „roșu”, să arătăm către ceva care *nu* este *roșu* ? Ar fi ceva asemănător cazului în care ar trebui să explicăm cuvîntul „modest” cuiva care nu stăpînește limba română și am arăta, pentru explicație, către un om arogant, spunînd „Acesta *nu* este modest”. Faptul că este ambiguu nu constituie un argument împotriva unui asemenea mod de a defini. Orice definiție poate fi înțeleasă în mod greșit.

Am putea, desigur, să ne întrebăm: Trebuie oare să mai numim asta o „definiție” ? — Căci ea joacă, în calcul, desigur un alt rol decît ceea ce numim în mod obișnuit „definiție ostensivă” a cuvîntului „roșu”; chiar dacă ea ar avea aceleași urmări practice, același *efect* asupra celui care învață.

CERCETĂRI FILOZOFICE

109

Iar cum anume „ia” definiția se arată în modul în care folosește cuvîntul definit.

30. S-ar putea, așadar, spune: definiția ostensivă explică folosirea — semnificația — cuvîntului, dacă este deja clar ce rol trebuie să joace cuvîntul în limbaj în genere. Dacă, prin urmare, eu știu că cineva vrea să-mi explice un cuvînt pentru culori, atunci definiția ostensivă „Asta se numește « sepia »” mă va ajuta să înțeleg cuvîntul. — Și asta se poate spune, atîta timp cît nu uităm că de cuvintele „a ști” sau „a fi clar” se leagă tot felul de întrebări.

Trebuie să știm deja (sau să putem face) ceva pentru a putea întreba despre numele unui lucru. Dar ce anume trebuie să știm ?

31. Dacă în jocul de șah arătăm cuiva regele și spunem „Acesta este regele”, atunci nu-i explicăm prin asta folosirea acestei piese — în afară de cazul în care el deja știe regulile jocului până la acest ultim punct: forma piesei regelui. Ne putem imagina că el a învățat regulile jocului fără să i se fi arătat vreodată o piesă a jocului. Forma piesei corespunde aici sunetului sau formei unui cuvânt.

Ne putem însă, de asemenea, imagina că cineva a învățat jocul fără să fi învățat vreodată reguli sau fără să le fi formulat. El a învățat, poate, mai întâi uitându-se la jocuri foarte simple jucate pe o tablă și a înaintat spre unele tot mai complicate. Și lui i s-ar putea da explicația: „Acesta este regele” — dacă i se arată, de exemplu, piese de șah de o formă neobișnuită pentru el. Și această explicație îl învață folosirea piesei numai pentru că locul pentru ea era deja pregătit, după cum am putea spune. Sau de asemenea: Vom spune că îl învață folosirea doar atunci când locul este deja pregătit. Iar în acest caz este așa, nu pentru că cel căruia îi dăm explicația știe deja regulile, ci pentru că, într-un alt sens, el știe deja un joc.

110

LUDWIG WITTGENSTEIN

Consideră și acest caz: îi explic cuiva jocul de șah; și încep prin a-i arăta o piesă și a-i spune: „Acesta este regele; el poate fi mutat în cutare și cutare fel etc. etc.” — în acest caz vom spune: cuvintele „Acesta este regele” (sau „Acesta se numește « rege »”) sînt o definiție a cuvîntului, doar dacă cel care învață deja « știe ce este o piesă într-un joc ». Dacă el a jucat, așadar, deja alte jocuri, sau s-a uitat « cu înțelegere » la alții care joacă — și *alte lucruri de acest fel*. Și numai atunci va putea el, învățînd jocul, să întrebe în mod relevant: „Cum se numește asta ?” — adică această piesă a jocului.

Putem spune: pune întrebări cu sens cu privire la numire numai acela care știe deja ce să facă cu ea. Ne putem imagina, de asemenea, că cel întrebat răspunde : „Dă-i tu un nume” — și acum cel care a întrebat ar trebui să se descurce singur cu toate.

32. Cel care vine într-o țară străină va învăța uneori limba localnicilor prin definițiile ostensive pe care i le dau ei; și el va trebui adesea să *ghicească* semnificația acestor definiții ; și uneori va ghici corect, alteori greșit.

Și acum putem, cred eu, spune: Augustin descrie învățarea limbajului omenesc ca și cum copilul ar veni într-o țară străină și nu ar înțelege limba țării; cu alte cuvinte: ca și cum el ar avea deja o limbă, dar nu pe aceasta. Sau de asemenea: ca și cum copilul ar putea deja să *gîndească*, doar că nu vorbește încă. Iar „a gîndi” ar însemna aici ceva de felul „a vorbi cu sine însuși”.

33. Cum ar sta însă lucrurile, dacă s-ar obiecta: „Nu este adevărat că cineva trebuie să stăpînească deja un limbaj pentru a înțelege o definiție ostensivă, ci el trebuie doar — fără îndoială — să știe, sau să ghicească, spre ce arată cel care-i dă explicația! Dacă, prin urmare, arată, de exemplu, către forma obiectului, sau către culoarea lui, sau către număr,

CERCETĂRI FILOZOFICE

111

etc. etc.” — Și în ce constă, oare, « a arăta către formă », « a arăta către culoare »? Arată către o bucată de hîrtie! — Și acum arată către forma ei — acum către culoarea ei — acum către numărul ei (aceasta sună ciudat)! — Cum ai făcut-o ?

— Vei spune că « ai avut în vedere » de fiecare dată ceva diferit, atunci când ai arătat spre ceva. Și când întreb cum se întîmplă asta, vei spune că ți-ai concentrat atenția asupra culorii, formei etc. Acum eu întreb însă din nou cum se întîmplă *asta* ?

Gîndește-te că cineva arată spre o vază și spune: „Privește acest albastru minunat! — forma nu are importanță.”

— Sau: „Privește ce formă minunată are! — culoarea nu contează.” Fără nici o îndoială că vei face lucruri *diferite*, dacă vei răspunde acestor două îndemnuri diferite. Dar faci oare întotdeauna *același lucru*, dacă îți îndrepti atenția asupra culorii ? Imaginează-ți mai multe cazuri diferite. Voi indica câteva:

„Este albastrul de aici la fel cu acela de acolo ? Vezi vreo deosebire ?” —

Amesteci culori și spui: „Este greu de nimerit acest albastru al cerului.”

„Se face frumos, se poate vedea deja din nou cer albastru!”
„Privește ce efecte diferite au aceste două nuanțe de albastru.”
„Vezi acolo cartea albastră ? Adu-o aici.”
„Acest semnal luminos albastru înseamnă...”

„Cum se numește acest albastru ? — este, oare, «indigo»?”

Uneori îți îndrepti atenția asupra culorii, punând mâini-le la ochi pentru a nu vedea conturile formei; sau neîn-dreptînd privirea asupra conturului lucrului; sau uitîndu-te fix la obiect și încercînd să-ți amintești unde ai văzut deja acea culoare.

112

LUDWIG WITTGENSTEIN

îți îndrepti atenția asupra, formei, uneori trasîndu-i conturul, alteori încordînd ochii pentru a nu vedea în mod clar culoarea etc. etc. Vreau să spun: asta și altele de acest fel se petrec *în timp* ce « ne îndreptăm atenția asupra unui lucru sau altuia ». Dar nu numai asta ne face să spunem că cineva își îndreaptă atenția asupra formei, a culorii etc. Tot așa cum o mutare la șah nu constă doar în faptul că o piesă este mișcată pe tablă în cutare și cutare fel — dar nici doar în gîndurile și senzațiile care însoțesc mutarea: ci în împrejurările pe care le numim „a juca o partidă de șah”, „a rezolva o problemă de șah”, și altele de acest fel.

34. Presupune că cineva ar spune: „Fac întotdeauna același lucru cînd îmi îndrept atenția asupra formei: urmăresc conturul cu ochii și cînd fac asta simt...” Și presupune că acesta dă altuia definiția ostensivă „Acesta se numește « cerc »”, arătînd în momentul în care simte toate acestea către un obiect de formă circulară, — nu poate oare celălalt să interpreteze definiția altfel, chiar și atunci cînd vede că cel care o dă urmărește cu ochii forma și chiar dacă simte ceea ce simte cel care dă definiția ? Adică: această «interpretare » poate să constea și în felul în care folosește acum cuvîntul definit, de exemplu către ce arată, dacă el primește ordinul: „Arată către un cerc!” — Căci nici expresia „a avea în vedere definiția în cutare și cutare fel” și nici expresia „a interpreta definiția în cutare și cutare fel” nu desemnează un proces care însoțește darea și ascultarea definiției.

35. Există, desigur, ceea ce se poate numi „experiențe caracteristice” ale indicării, de ex., a formei. Bunăoară, urmărirea conturului cu degetul sau cu privirea, atunci cînd se arată spre ceva. — Dar tot așa de puțin cum *aceasta* se în-tîmplă în toate cazurile în care „am în vedere forma”, tot așa de puțin survine vreun alt proces caracteristic în toate aceste cazuri. — Dar chiar dacă ceva de felul acesta s-ar re-

CERCETĂRI FILOZOFICE

113

peta în toate cazurile, tot ar depinde de împrejurări — adică, de ceea ce se întîmplă înainte și după indicare — dacă trebuie să spunem „El a arătat spre formă și nu spre culoare”.

Căci cuvintele „a arăta spre formă”, „a avea în vedere forma” etc. nu vor fi folosite în același fel precum *acestea*: „a arăta spre această carte (nu spre aceea)”, „a arăta spre scaun, nu spre masă” etc. — Căci gîndește-te doar la modul diferit în care *învățăm* folosirea cuvintelor: „a arăta spre acest lucru”, „a arăta spre acel lucru”, și pe de altă parte: „a arăta spre culoare, și nu spre formă”, „a avea în vedere culoarea” etc. etc.

Cum spuneam, în anumite cazuri, mai ales în cazul indicării „formei”, sau „numărului”, există experiențe subiective caracteristice și moduri de a indica — « caracteristice » deoarece se repetă des (nu întotdeauna), acolo unde sînt „avute în vedere” forma sau numărul. Dar cunoști tu, oare, și vreo experiență caracteristică pentru indicarea piesei de joc *ca piesă de joc*? Și totuși, se poate spune: „Am în vedere că această *piesă de joc* se numește « rege », și nu această bucată de lemn spre care arăt.” (A recunoaște, a dori, a-ți aminti etc.)

36. Și facem aici ceea ce facem în mii de cazuri asemănătoare: deoarece nu putem specifica o acțiune corporală pe care o numim indicarea formei (în opoziție, de exemplu, cu indicarea culorii), spunem că acestor cuvinte le corespunde o activitate *mentală*.

Acolo unde limbajul nostru ne lasă să presupunem un corp și nu este nici un corp, am vrea să spunem că este o *mintă*.

37. Care este relația dintre nume și ceea ce este numit ? — Ei bine, care *este*? Privește jocul de limbaj (2), sau un altul: acolo se poate vedea în ce anume constă această relație. Această relație poate să constea, între multe altele, și în aceea

114

că auzirea numelui ne aduce în minte imaginea a ceea ce este numit; și ea constă, între altele, și în aceea că numele este scris pe ceea ce este numit, sau va fi rostit când se arată spre ceea ce este numit. 38. Ce anume numește însă cuvîntul „acesta” în jocul de limbaj (8), sau cuvîntul „acela” în definiția ostensivă „acela se numește...”? — Dacă nu dorim să producem vreo confuzie, atunci este cel mai bine să nu spunem deloc că aceste cuvinte numesc ceva. — Și într-un mod ciudat, s-a spus odată despre cuvîntul „acesta” că el ar fi numele *propriu-zis*; tot ceea ce mai numim „nume” ar fi așa ceva doar într-un sens imprecis, aproximativ.

Această concepție curioasă provine dintr-o tendință de a sublima logica limbajului nostru — ca să ne exprimăm așa. Adevăratul răspuns la aceasta este: numim „nume” *lucruri foarte diferite*; cuvîntul „nume” caracterizează multe moduri diferite, înrudite unele cu altele în multe feluri diferite, de folosire a unui cuvînt; — dar între aceste moduri de folosire nu este și cel al folosirii cuvîntului „acesta”.

Este cît se poate de adevărat că noi arătăm adesea spre ceea ce este numit și rostим totodată numele, de exemplu în definiția ostensivă. Și tot așa, de exemplu în definiția ostensivă, noi rostим cuvîntul „acesta”, arătînd spre un lucru. Iar cuvîntul „acesta” și un nume stau adesea în același loc în contextul propoziției. Dar caracteristic pentru nume este tocmai faptul că el este definit prin expresia demonstrativă „Asta este N” (sau „Asta se numește « N »”). Definim noi, însă: „Asta se numește « acesta »”, sau „Acesta se numește « acesta »”?

Aceasta se leagă de conceperea numirii ca un proces, ca să zicem așa, ocult. Numirea apare ca o conexiune *ciudată* a unui cuvînt cu un obiect. — Și o asemenea conexiune ciudată se produce, într-adevăr, dacă filozoful, pentru a determina *care* este relația dintre un nume și lucrul numit, se

CERCETĂRI FILOZOFICE

115

uită fix la un obiect din fața lui și repetă de nenumărate ori un nume, sau chiar cuvîntul „acesta”. Căci problemele filozofice apar atunci când limbajul *sărbătorește*. Și *aici* putem într-adevăr să ne imaginăm că numirea este un act remarcabil al minții, aproape un botez al unui obiect. Și putem, de asemenea, spune cuvîntul „acesta” oarecum *obiectului*, să ne *adresăm* în acest fel lui — o folosire ciudată a acestui cuvînt care, fără nici o îndoială, apare numai când filozofăm.

39. Dar de ce ne trece prin minte să dorim să facem tocmai din acest cuvînt un nume, atunci când este evident că *nu* este un nume? — Tocmai de aceea. Căci sîntem tentați să obiectăm împotriva a ceea ce este numit în mod obișnuit „nume”; obiecția poate fi formulată în felul următor: *numele trebuie de fapt să semnifice ceva simplu*. Și am putea întemeia asta bunăoară așa: Un nume propriu în sensul obișnuit este, de exemplu, cuvîntul „Excalibur”. Sabia Excalibur constă din părți care sînt combinate într-un anumit fel. Dacă ele sînt combinate în mod diferit, atunci Excalibur nu există. Dar este clar că propoziția „Excalibur are o lamă ascuțită” are *sens* indiferent dacă Excalibur este încă

Cum se face că prin cuvintele „Acela este albastru” *avem în vedere* o dată un enunț despre obiectul spre care arătăm — altă dată explicația cuvîntului „albastru”? În cel de-al doilea caz, se are în vedere, de fapt, „Acela este numit « albastru »”. — Se poate, așadar, să se aibă în vedere cuvîntul „este”, o dată drept „este numit”, iar cuvîntul „albastru” drept „albastru”, iar altă dată cuvîntul „este”, într-adevăr, drept „este”?

Se poate, de asemenea, întîmpla ca cineva să derive o explicație a cuvintelor din ceea ce este avut în vedere drept informație. [Notă marginală: Aici stă ascunsă o superstiție plină de consecințe.]

Pot eu, oare, să am în vedere prin cuvîntul „bububu” „Dacă nu plouă, voi merge să mă plimb”? — Numai într-un limbaj pot să am în vedere ceva prin ceva. Aceasta arată că gramatica lui „a avea în vedere” nu este asemănătoare celei a expresiei „a-și reprezenta ceva” și a altora de acest fel.

116

LUDWIG WITTGENSTEIN
CERCETĂRI FILOZOFICE

117

întreagă sau este deja ruptă. Dar dacă „Excalibur” este numele unui obiect, acest obiect nu mai există atunci când Excalibur este ruptă în bucăți; și cum nici un obiect nu ar corespunde atunci numelui, el nu ar avea nici o semnificație. Dar atunci, propoziția „Excalibur are o lamă ascuțită” ar conține un cuvînt care nu ar avea nici o semnificație, și, prin urmare, propoziția ar fi un nonsens. Dar ea are sens; așa încît trebuie ca întotdeauna să existe ceva care corespunde cuvintelor din care coastă ea. Așadar, atunci când este analizat sensul, cuvîntul „Excalibur” trebuie să dispară, iar locul său trebuie luat de către cuvinte care numesc lucruri simple. Pe

aceste cuvinte le vom numi, pe bună dreptate, numele propriu-zise.

40. Să vorbim mai întâi despre *punctul* central al acestui demers al gândirii: anume că un cuvânt nu are nici o semnificație, dacă nu-i corespunde nimic. — Este important să stabilim că expresia „semnificație” este folosită contrar spiritului limbii, dacă prin ea este desemnat lucrul care « corespunde » cuvântului. Aceasta înseamnă a confunda semnificația unui nume cu *purtătorul* numelui. Când dl N. N. moare, se spune că moare purtătorul numelui, și nu că moare semnificația numelui. Și ar fi un nonsens să vorbim așa, căci dacă numele ar înceta să aibă semnificație, atunci nu ar avea nici un sens să se spună „Dl N. N. a murit”.

41. în § 15 am introdus nume proprii în limbajul (8). Presupune acum că unealta cu numele „N” s-a rupt. A nu știe asta și îi dă lui B semnul „N”. Are oare acum acest semn semnificație sau n-are nici una ? — Ce trebuie să facă B atunci când primește acest semn ? — Nu am convenit nimic în această privință. Ne-am putea întreba: ce *va* face el ? Ei bine, poate că el va fi pus în încurcătură, sau îi va arăta lui A bucațile. *S-ar putea* aici spune: „N” a rămas fără semnificație; iar această expresie ar spune că semnul „N” nu mai are acum nici o utilizare în jocul nostru de limbaj (în afară de cazul în care i-am da una nouă). „N” ar putea rămâne fără semnificație și datorită faptului că, dintr-un motiv sau altul, i se dă uneltei un alt nume, iar semnul „N” nu mai este utilizat în jocul de limbaj. — Am putea să ne închipuim și o altă convenție, potrivit căreia atunci când o unealtă este ruptă și A îi dă lui B semnul acestei unelte, B trebuie, ca răspuns, să dea din cap. — în felul acesta, s-ar putea spune că ordinul „N” a fost preluat în jocul de limbaj, chiar dacă această unealtă nu mai există, iar semnul „N” are semnificație chiar dacă purtătorul său încetează să existe.

42. Dar, bunăoară, în acel joc numele care nu au fost folosite *niciodată* pentru o unealtă au de asemenea o semnificație ? — Să presupunem, așadar, că „X” este un astfel de semn și că A i-ar da acest semn lui B — ei bine, și asemenea semne ar putea fi preluate în jocul de limbaj, iar B ar trebui să răspundă și la acestea, să zicem dînd din cap. (Ne-am putea închipui asta ca un fel de distracție de-a lor.)

43. Pentru o clasă *largă* de cazuri de folosire a cuvântului „semnificație” — chiar dacă nu pentru toate cazurile folosirii sale — se poate defini acest cuvânt astfel: semnificația unui cuvânt este folosirea lui în limbaj.

Iar *semnificația* unui nume este explicată uneori arătînd către *purtătorul* ei.

44. Spuneam că propoziția „Excalibur are tăiș ascuțit” are sens și dacă Excalibur este deja ruptă. Ei bine, lucrurile stau așa deoarece în acest joc de limbaj un nume este folosit și în absența purtătorului său. Dar ne putem închipui un joc de limbaj cu nume (adică, cu semne pe care le vom numi cu siguranță tot „nume”), în care acestea sînt folosite numai în prezența purtătorului; prin urmare, pot să fie

118

LUDWIG WITTGENSTEIN

înlocuite *întotdeauna* prin pronumele demonstrativ împreună cu gestul indicării.

45. Demonstrativul „acesta” nu poate fi *niciodată* fără un purtător. S-ar putea spune: „atît timp cît există un *acesta*, cuvîntul « acesta » are și el o semnificație, fie că *acesta* este ceva simplu, sau compus.” — Dar asta nu face cîtuși de puțin cuvîntul un nume. Dimpotrivă: deoarece un nume nu este utilizat cu gestul indicării, ci doar explicat prin el.

46. Ce ne spune nouă, oare, faptul că numele desemnează propriu-zis ceea ce este simplu ? — Socrate (în *Theaitetos*): „Dacă nu mă înșel, am auzit de la cîțiva: pentru *elementele prime* — ca să zicem așa — din care sîntem compuși noi toți și tot restul, nu ar exista nici o definiție; căci tot ce este în sine și pentru sine poate fi *desemnat* numai prin nume; o altă determinare nu este posibilă, nici că *este* și nici că *nu este*... Dar ceea ce este în sine și pentru sine trebuie... să fie numit, fără toate celelalte determinări. Prin urmare, este imposibil să se vorbească despre vreo explicație a unui element prim; căci pentru acesta nu există nimic, în afară de simpla denumire; el are doar numele său. Cum însă ceea ce se alcătuiește din aceste elemente prime este o configurație constituită prin compunere, și numirile ei, în această compunere, devin vorbire care explică; căci esența acesteia este compunerea numelor.”

Acele elemente prime erau și *individuals* ale lui Russell, precum și *Gegenstände* ale mele (*Log. Phil. Abh.*). *"

* S-a tradus după versiunea germană (realizată de Preisendanz) a dialogului platonician, pe care o citează Wittgenstein. Considerațiile pe care le face Wittgenstein primesc un sens clar doar cu referire la textul acestei versiuni (*nota trad.*).

** „Indivizi” la Russell și „obiecte” la Wittgenstein (*nota trad.*).

CERCETĂRI FILOZOFICE

119

47. Dar care sînt componentele simple din care este alcătuită realitatea ? — Care sînt componentele simple ale unui scaun ? — Bucățile de lemn din care este făcut ? Sau moleculele, ori atomii ? — „Simplu” înseamnă: ceea ce nu este compus. Și aici, chestiunea în discuție este: în ce sens « compus »? Nu are nici un sens să se vorbească despre « componentele absolut simple ale unui scaun ».

Sau: Constă imaginea mea vizuală a acestui copac, a acestui scaun, din părți ? Și care sînt componentele ei simple ? Calitatea de a fi multicolor este *un* gen de compunere; un altul este, de pildă, acela al unui contur frînt, compus din bucăți drepte. Iar despre o bucată curbă se poate spune că este compusă dintr-o ramură ascendentă și una descendentă. Dacă, fără nici o altă explicație, îi spun cuiva: „Ceea ce văd acum în fața mea este compus”, el va întreba pe bună dreptate: „Ce înțelegi prin « compus »? Căci asta poate să însemne orice!” — întrebarea „Ceea ce vezi tu este compus ?” are într-adevăr sens, dacă este deja stabilit despre ce fel de compunere — adică, despre care anume folosire a acestui cuvînt — va trebui să fie vorba. Dacă s-ar fi stabilit că imaginea vizuală a unui copac va trebui să fie numită „compusă”, dacă nu vedem doar un trunchi, ci și ramuri, atunci întrebarea „Este, oare, imaginea vizuală a acestui copac simplă sau compusă?”, și întrebarea „Care sînt componentele ei simple?”, ar avea un sens clar — o utilizare clară. Iar la a doua întrebare răspunsul nu este, firește, „Ramurile” (acesta ar fi un răspuns la întrebarea *gramaticală*: „Ce anume *numim* aici « componentele simple »?”), ci, poate, o descriere a fiecărei ramuri.

Dar nu este, de exemplu, o tablă de șah în mod evident și în mod absolut compusă? — Te gîndești probabil la faptul că ea este compusă din treizeci și două de pătrate albe și treizeci și două de pătrate negre. Dar nu am putea spune, de exemplu, și că este compusă din culorile alb, negru și schema rețelei de pătrate ? Iar dacă aici există moduri cu totul diferite de a privi lucrurile, atunci vei mai spune oare

120

LUDWIG WITTGENSTEIN

că tabla de șah este într-un mod absolut « compusă »? — A întreba *în afara* unui anumit joc de limbaj „Este acest obiect compus ?” seamănă cu ceea ce a făcut odată un băiat, care trebuia să spună dacă în anumite exemple de propoziții verbele erau folosite în forma activă sau pasivă, și care-și bătea capul cu întrebarea dacă, de exemplu, verbul „a dormi” înseamnă ceva activ sau pasiv.

Cuvîntul „compus” (și prin urmare cuvîntul „simplu”) e folosit de noi într-o mulțime de feluri diferite, înrudite între ele în moduri diferite. (Este culoarea unui pătrat pe tabla de șah simplă, sau constă ea din alb pur și galben pur ? Și este albul simplu, sau constă el din culorile curcubeului ? — Este acest segment de 2 cm simplu, sau constă din două părți, fiecare de cîte 1 cm ? Și de ce nu dintr-o bucată cu lungimea de 3 cm și o bucată cu lungimea de 1 cm măsurată în direcția opusă ?)

La întrebarea *filozofică*: „Este imaginea vizuală a acestui copac compusă și care sînt componentele ei ?” răspunsul corect este: „Aceasta depinde de ceea ce înțelegi prin « compus ».” (Iar acesta este, firește, nu un răspuns, ci o respingere a întrebării.)

48. Să aplicăm metoda din § 2 prezentării din *Theaite-tos*. Să considerăm un joc de limbaj pentru care această prezentare este cu adevărat valabilă. Limbajul ar servi pentru a descrie combinații ale unor pătrate colorate pe o suprafață. Pătratele formează un complex de forma tablei de șah. Există pătrate roșii, verzi, albe și negre. Cuvintele limbajului sînt (în mod corespunzător) „R”, „V”, „A”, „N”, iar o propoziție este un șir din aceste cuvinte. Ele descriu un aranjament de pătrate în succesiunea:

1	2	3
4	5	6
7	8	9

CERCETĂRI FILOZOFICE

121

Propoziția „RRNVWRAA” descrie, de exemplu, un aranjament de felul acesta:

Aici propoziția este un complex de nume, căruia îi corespunde un complex de elemente. Elementele prime sînt pătratele colorate. „Dar sînt acestea simple ?” — Nu știu ce anume ar trebui în mod firesc

numit „simplu” în acest joc de limbaj. Însă, în alte împrejurări, aş numi un pătrat de o singură culoare „compus”, de exemplu din două dreptunghiuri, sau din elementele culoare şi formă. Dar conceptul de compunere ar putea fi extins şi în aşa fel încît suprafaţa mai mică să fie numită « compusă » dintr-una mai mare şi din alta care este scăzută din ea. Compară « compunerea » forţelor, « divizarea » unei linii printr-un punct exterior; aceste expresii arată că, în anumite împrejurări, noi sîntem de asemenea înclinaţi să concepem ceea ce este mai mic drept rezultat al compunerii unor părţi mai mari, iar ceea ce este mai mare drept rezultat al diviziunii a ceea ce este mai mic.

Nu ştiu însă dacă trebuie să spun acum că figura pe care o descrie propoziţia noastră constă din patru sau din nouă elemente! Ei bine, constă acea propoziţie din patru litere sau din nouă ? — Şi care sînt elementele *ei*: tipurile de litere, sau literele ? Are vreo importanţă pe care dintre acestea o spunem, atîta timp cît evităm neînţelegerile în fiecare caz particular ?

49. Dar ce înseamnă că noi nu putem defini (adică descrie) aceste elemente, ci doar că le putem numi ? Aceasta ar putea să însemne, de exemplu, că dacă într-un caz-limi-

122

LUDWIG WITTGENSTEIN

tă un complex constă doar dintr-#« pătrat, descrierea lui este pur şi simplu numele pătratului colorat. S-ar putea spune aici — deşi aceasta conduce cu uşurinţă la tot felul de superstiţii filozofice — că un semn „R” sau „N” etc. poate fi o dată cuvînt şi o dată propoziţie. Dar dacă « este cuvînt sau propoziţie » depinde de situaţia în care este rostit sau scris. Dacă, de exemplu, A trebuie să-i descrie lui B complexe de pătrate colorate şi el foloseşte aici *doar* cu-vîntul „R”, atunci vom putea spune că acest cuvînt este o descriere — o propoziţie. Dar dacă el memorează cuvintele şi semnificaţiile lor, sau dacă învaţă pe altcineva folosirea cuvintelor şi le rosteşte în cursul predării ostensive, atunci nu vom spune că ele ar fi aici propoziţii. În această situaţie, cuvîntul „R”, de exemplu, nu este o descriere; prin el este *numit* un element — dar de aceea ar fi ciudat să se spună aici că elementul ar putea să fie *doar* numit! Căci numirea şi descrierea nu stau pe *acelaşi* plan: numirea este o pregătire pentru descriere. Numirea nu este încă o mişcare în jocul de limbaj — tot aşa cum aşezarea unei piese pe tablă nu este o mişcare în jocul de şah. Se poate spune: prin numirea unui lucru nu s-a realizat încă *nimic*. În afara jocului, el nici măcar nu *are* nume. Aceasta este ceea ce avea în vedere şi Fre-ge atunci cînd spunea: un cuvînt are semnificaţie numai în contextul propoziţiei.

50. Ce înseamnă acum să se spună despre elemente că nu le putem atribui nici existenţă, nici nonexistenţă ? — S-ar putea spune: dacă tot ceea ce numim „existenţă” şi „nonexistenţă” constă din existenţa şi nonexistenţa conexiunilor dintre elemente, atunci nu are nici un sens să se vorbească despre existenţa (sau nonexistenţa) unui element; tot aşa cum dacă tot ceea ce numim „a distruge” constă în separarea elementelor, nu are nici un sens să vorbim despre distrugerea unui element.

CERCETĂRI FILOZOFICE

123

Dar am dori să spunem: nu putem atribui existenţă elementului, căci dacă el nu ar *exista*, atunci nici măcar nu l-am putea numi şi, prin urmare, nu am putea spune absolut nimic despre el. — Să considerăm însă un caz analog! Despre *un* anumit lucru nu se poate spune că are lungimea de un metru şi nici că nu are lungimea de un metru, şi acesta este metrul etalon de la Paris. — Prin aceasta, nu i-am atribuit, fireşte, vreo proprietate curioasă, ci i-am caracterizat doar rolul aparte în jocul măsurării cu o riglă de un metru. — Să ne închipuim, prin analogie cu metrul-etalon, şi eşantioane de culoare păstrate la Paris. În acest caz definim: „sepia” înseamnă culoarea sepiei-etalon, păstrată acolo, ermetic închisă. Atunci nu va avea nici un sens să se spună despre acest eşantion nici că are această culoare, nici că nu o are.

Putem exprima acest lucru aşa: acest eşantion este un instrument al limbajului, cu ajutorul căruia facem enunţuri despre culori. În acest joc, el nu este ceva reprezentat, ci *mijloc* al reprezentării. — Şi tocmai acest lucru este valabil cu privire la un element din jocul de limbaj (48), dacă, de-numindu-l, rostim cuvîntul „R”: am dat astfel acestui lucru un rol în jocul nostru de limbaj; el este acum *mijloc* al reprezentării. Iar a spune: „Dacă nu ar *exista*, nu ar putea avea un nume” spune tot atît de mult şi tot atît de puţin precum: dacă nu ar exista acest lucru, nu l-am putea utiliza în jocul nostru de limbaj. — Ceea ce se pare că *trebuie* să existe aparţine limbajului. El este în jocul nostru o paradigmă; ceva cu care se face comparaţie. Iar a stabili acest lucru poate să însemne a face o constatare importantă; dar este totuşi o constatare despre jocul nostru de limbaj — despre modul nostru de reprezentare.

51. Spuneam că în descrierea jocului de limbaj (48), culorilor pătratelor le corespund cuvintele „R”, „N” etc. Dar în ce constă această corespondență ? în ce sens se poate spune că acestor semne le corespund anumite culori ale pătrate-

124

LUDWIG WETTGENSTEIN

lor ? Explicația din (48) stabilea doar o conexiune între aceste semne și anumite cuvinte ale limbajului nostru (numele culorilor). — Ei bine, s-a presupus că folosirea semnelor în joc a fost predată într-un mod diferit, și anume prin indicarea paradigmelor. Foarte bine; dar ce înseamnă acum a spune că *în practica limbajului* semnelor le-ar corespunde anumite elemente ? — înseamnă, oare, că cel care descrie complexe de pătrate colorate spune întotdeauna „R”, acolo unde există un pătrat roșu; „N”, acolo unde există unul negru etc. ? Dar ce se întâmplă dacă în descriere el greșește și spune în mod eronat „R”, acolo unde vede un pătrat negru — care este aici criteriul că aceasta a fost o *greșeală* ? — Sau constă faptul că „R” desemnează un pătrat roșu în aceea că oamenilor care folosesc limbajul le trece prin minte întotdeauna un pătrat roșu atunci când ei folosesc semnul „R” ? Pentru a vedea mai clar aici, ca și în nenumărate cazuri asemănătoare, trebuie să cuprindem cu privirea amănuntele proceselor; să *ne uităm de aproape* la ceea ce se petrece.

52. Dacă înclin să presupun că un șoarece ia naștere prin generație spontană, din cîrpe de culoare gri și din praf, atunci va fi bine să se cerceteze îndeaproape aceste cîrpe, pentru a vedea cum s-a putut ascunde în ele un șoarece, cum a putut el ajunge acolo etc. Dacă sînt însă convins că un șoarece nu poate lua naștere din aceste lucruri, atunci această cercetare va fi, poate, de prisos.

-
Dar mai întîi trebuie să învățăm să înțelegem ce anume se opune în filozofie unei asemenea examinări a amănuntelor.

53. Există acum *diferite* posibilități pentru jocul nostru de limbaj (48), diferite cazuri în care am spune că un semn numește în joc un pătrat care are culoarea cutare și cutare. Vom spune asta, de pildă, dacă am ști că oamenii care folosesc acest limbaj au fost învățați să folosească semnele în

CERCETĂRI FILOZOFICE

125

cutare și cutare fel. Sau dacă s-ar fi consemnat în scris, să zicem, sub forma unei tabele, că acestui semn îi corespunde cutare element, și dacă această tabelă ar fi folosită în predarea limbajului și s-ar face apel la ea pentru a decide în anumite cazuri controversate.

Ne putem însă, de asemenea, închipui că o asemenea tabelă este un instrument în folosirea limbajului. Descrierea a ceva complex are loc, atunci, astfel: cel care descrie complexul are la el o tabelă, caută în ea fiecare element al complexului și trece de la el la semnul din tabelă (iar cel căruia i se dă descrierea poate să folosească și el tabela pentru a traduce descrierea într-o imagine de pătrate colorate). S-ar putea spune că această tabelă preia aici rolul pe care-l joacă în alte cazuri memoria și asociația. (în mod obișnuit, nu vom executa ordinul „Adu-mi o floare roșie!” căutînd culoarea roșie într-o tabelă de culori și aducînd apoi o floare din acea culoare pe care o găsim în tabelă; dar cînd este vorba de a alege sau de a obține prin amestec o anumită nuanță de roșu, atunci se întâmplă să ne servim de un eșantion sau de o tabelă.)

Dacă numim o asemenea tabelă expresia unei reguli a jocului de limbaj, atunci putem să spunem că acelui lucru pe care-l numim regulă a unui joc de limbaj îi pot reveni în joc roluri foarte diferite.

54. Să ne gîndim totuși în ce cazuri spunem că un joc este jucat după o anumită regulă! Regula poate fi un ajutor în predarea jocului. Ea va fi comunicată celui care învață, iar aplicarea ei va fi exersată. — Sau ea este un instrument al jocului însuși. — Sau o regulă nu este aplicată nici în predare și nici în jocul însuși; și nici nu este consemnată într-o listă de reguli. învîțăm jocul uitîndu-ne cum îl joacă alții. Spunem însă că el este jucat după cutare și

cutare reguli pentru că cel care privește poate să scoată aceste reguli din practicarea jocului — ca pe o lege

126

LUDWIG WITTGENSTEIN

a naturii pe care o urmează acțiunile jocului. — Cum deosebește însă, în acest caz, cel care privește între o greșeală a jucătorilor și o mișcare corectă în joc ? — Pentru aceasta există indici în comportamentul jucătorilor. Gîndește-te la comportamentul caracteristic al celui care corectează o greșeală de vorbire. Ar fi posibi] să ne dăm seama că cineva face acest lucru, chiar și atunci cînd nu înțelegem limbajul lui.

55. „Ceea ce desemnează numele în limbaj trebuie să fie indestructibil; căci trebuie să putem descrie starea de lucruri în care tot ceea ce este destructibil este distrus. Iar în această descriere vor exista cuvinte; iar ceea ce le corespunde nu are voie apoi să fie distrus, căci altminteri cuvintele nu ar avea nici o semnificație.” Nu am voie să-mi tai craca pe care stau.

S-ar putea, firește, obiecta de îndată că descrierea însăși ar trebui să fie ferită de distrugere. — Dar ceea ce corespunde cuvintelor din descriere și nu are voie, așadar, să fie distrus, dacă ea este adevărată, este ceea ce le dă cuvintelor semnificația lor — acel ceva fără de care ele nu ar avea nici o semnificație. Dar acest om este totuși, într-un sens, ceea ce corespunde numelui său. El este însă destructibil; iar numele lui nu-și pierde semnificația atunci cînd purtătorul este distrus. — Ceea ce corespunde numelui, acel ceva fără de care el nu ar avea nici o semnificație, este, de exemplu, o paradigmă care e folosită în relația cu numele în jocul de limbaj. „

56. Dar ce se întîmplă dacă nici un astfel de eșantion nu este o parte a limbajului, atunci cînd, de exemplu, *avem în minte* culoarea pe care o desemnează un cuvînt ? — „Și dacă o avem în minte, ea apare în fața ochilor minții noastre atunci cînd rostim cuvîntul. Așadar, dacă trebuie să fie posibil să ne-o reamintim în orice moment, atunci ea trebuie să fie în sine indestructibilă.” — Dar ce anume socotim noi drept criteriu al faptului că ne aducem aminte de ea în mod corect ? —

CERCETĂRI FILOZOFICE

127

Dacă în loc de memorie lucrăm cu un eșantion, atunci spunem în anumite împrejurări că eșantionul și-a schimbat culoarea și judecăm aceasta cu ajutorul memoriei. Dar nu putem în anumite împrejurări să vorbim, de exemplu, și despre o întunecare a imaginii noastre din memorie ? Nu sîntem noi oare în aceeași măsură la cheremul memoriei ca și la acela al unui eșantion? (Căci cineva ar putea fi înclinat să spună: „Dacă nu am avea memorie, atunci am fi la cheremul unui eșantion.”) — Sau poate la cheremul unei reacții chimice. Inchipuiește-ți că ar trebui să pictezi o anumită culoare „C”, care este culoarea pe care o vedem atunci cînd s-au combinat substanțele chimice X și Y. — Presupune că această culoare ți s-ar părea mai deschisă într-o zi decît în alta; nu vei spune, oare, în aceste împrejurări: „Trebuie că mă înșel, culoarea este cu siguranță aceeași ca și ieri ?” Aceasta arată că nu ne folosim întotdeauna de ceea ce ne spune memoria, ca de sentința celei mai înalte curți, față de care nu mai există apel.

57. „Ceva roșu poate fi distrus, dar roșul nu poate fi distrus și de aceea semnificația cuvîntului « roșu » este independentă de existența unui lucru roșu.” — Firește, nu are nici un sens să se spună: culoarea roșie (culoarea, și nu pigmentul) este ruptă sau fărîmîtată. Dar nu spunem noi, oare, „Roșul dispăre” ? Și nu te agăța de faptul că putem să o aducem în fața ochilor minții, chiar dacă nu mai există nimic roșu. Este același lucru ca și cum ai dori să spui că mai ră-mîne încă mereu totuși o reacție chimică, ce produce o flacără roșie. — Căci cum stau lucrurile cînd nu-ți mai poți aminti culoarea ? — Dacă uităm care este acea culoare care are acest nume, atunci el își pierde semnificația pentru noi; aceasta înseamnă că noi nu mai putem să jucăm cu el un joc de limbaj anume. Iar atunci situația este comparabilă cu cea în care s-a pierdut paradigma, care era un instrument al limbajului nostru.

128

LUDWIG WITTGENSTEIN

58. „Vreau ca « *nume* » să numească doar acel ceva ce nu poate sta în raportul « X există ». — Și nu se poate astfel spune « Roșul există », deoarece dacă nu ar exista roșul nu s-ar putea vorbi deloc despre el.” — Mai corect: dacă „X există” nu vrea decît să spună ceva de felul: „X” are semnificație, — atunci nu este o propoziție care vorbește despre X, ci o propoziție asupra felului în care folosim noi limbajul, și anume despre folosirea cuvîntului „X”.

Ni se pare că prin aceasta am fi spus ceva despre natura roșului: că aceste cuvinte „Roșul există” nu

transmit un sens. Că el ar exista tocmai « în și pentru sine ». Aceeași idee — că acesta este un enunț metafizic despre roșu — se exprimă și în aceea că noi spunem, bunăoară, că roșul este atemporal și poate, și mai puternic, în cuvântul „indestructibil”.

Dar, de fapt, noi *vrem* doar să înțelegem „Roșul există” drept afirmația: cuvântul „roșu” are semnificație. Sau poate mai corect: „Roșul nu există” drept „« Roșul » nu are semnificație”. Dar nu vrem să spunem că acea expresie *spune* asta, ci că ar trebui să spună *asta dacă* ar avea un sens. Că ea se contrazice pe sine în încercarea de a spune acest lucru — tocmai pentru că roșul ar exista «în și prin sine ». În timp ce contradicția stă doar în aceea că propoziția ne apare ca și cum ar vorbi despre culoare, în timp ce ar trebui să spună ceva despre folosirea cuvântului „roșu”. — în realitate, noi spunem însă, fără nici o reținere, că o anumită culoare există; iar aceasta înseamnă nu mai mult decât: există ceva care are această culoare. Iar prima expresie nu este mai puțin exactă decât cea de-a doua; cu deosebire acolo unde « acel ceva care are culoare » nu este un obiect fizic.

59. „*Numele* desemnează doar ceea ce este *element* al realității. Ceea ce nu poate fi distrus; ceea ce rămîne la fel în toate schimbările.” — Dar ce este acesta ? — în timp ce pronunțăm propoziția, el ne plutea deja în fața ochilor! Noi exprimam deja o reprezentare foarte bine determinată. O

CERCETĂRI FILOZOFICE

129

imagine determinată, pe care dorim să o utilizăm. Căci experiența nu ne indică deloc aceste elemente. Vedem *părți componente* a ceva care este compus (de exemplu, ale unui scaun). Noi spunem că spătarul este o parte a scaunului, dar că el este compus, la rîndul său, din diferite bucăți de lemn; în timp ce un picior este o parte componentă mai simplă. Vedem de asemenea un întreg care se schimbă (este distrus), în timp ce părțile sale componente rămîn neschimbate. Acestea sînt materialele din care noi confecționăm acea imagine a realității.

60. Cînd spun acum: „Mătura mea stă în colț” — este acesta propriu-zis un enunț despre coada și despre peria măturii ? S-ar putea, în orice caz, înlocui enunțul prin unul care indică poziția cozii și poziția periei. Iar acest enunț este totuși o formă mai departe analizată a primului enunț. — De ce o numesc însă „mai departe analizată” ? — Ei bine, dacă mătura se găsește acolo, aceasta înseamnă totuși că peria și coada trebuie să fie acolo, și într-o anumită poziție una față de alta; iar acest lucru a fost mai devreme ascuns oarecum în sensul propoziției, iar în propoziția analizată el este *exprimat*. Are, de fapt, în vedere, așadar, cel ce spune că mătura stă în colț: coada este acolo, și tot acolo este și peria, iar coada este băgată în perie ? — Dacă am întreba pe cineva dacă asta are în vedere, probabil că ar spune că nu s-a gîndit deloc, în mod special, la coada măturii sau, în mod special, la perie. Iar acesta ar fi răspunsul *corect*, căci el nu voia să vorbească în mod special despre coada măturii, și nici despre perie. Gîndește-te că ai fi spus cuiva în loc de „Adu-mi mătura!” — „Adu-mi coada măturii și peria care este băgată în ea!” — Răspunsul la aceasta nu va fi, oare: „Vrei mătura ? Și de ce te exprimi atît de ciudat ?” — Va înțelege el, așadar, mai bine propoziția care este mai departe analizată ? — S-ar putea spune că această propoziție realizează același lucru ca și cea obișnuită, dar pe o cale mai ocolită.

—

130

LUDWIG WITTGENSTEIN

închipuiește-ți un joc de limbaj în care cuiva i se dau ordine să aducă anumite lucruri compuse din mai multe părți, să le miște sau altceva de acest fel. Și două feluri de a-1 juca: într-unui (a) lucrurile compuse (mături, scaune, mese etc.) au nume, ca și în (15); în celălalt (b) numai părțile primesc nume, iar întregul este descris cu ajutorul lor. — În ce fel este oare un ordin din cel de-al doilea joc o formă mai departe analizată a unui ordin din primul ? Este conținut oare cel dintîi în cel din urmă și este el scos la iveală acum prin analiză ? — Da, mătura este descompusă, dacă despărțim coada și peria; dar constă de aceea și ordinul de a aduce mătura din părțile corespunzătoare ?

61. „Dar nu vei nega totuși că un anumit ordin din (a) spune același lucru ca și unul din (b) și cum îl vei numi oare pe cel de-al doilea, dacă nu o formă analizată a celui dintîi ?” — Firește, și eu aș spune că un ordin în (a) are același sens ca și unul în (b); sau, așa cum am exprimat-o mai înainte : ele realizează același lucru. Iar asta înseamnă: dacă mi s-ar arăta un ordin din (a) și mi s-ar pune întrebarea „Care ordin din (b) are același sens ca acesta?” sau „Pe care ordin din (b) îl contrazice el?”, atunci aș răspunde la întrebare în cutare și cutare fel. Aceasta nu înseamnă însă că noi ne-am înțeles *în general* cu privire la folosirea expresiei „a avea același sens” sau „a realiza același lucru”. Se poate adică întreba: în ce caz spunem noi „Acestea sînt doar două forme diferite ale aceluiași joc” ?

62. Presupune bunăoară că cel căruia i s-au dat ordinele din (a) și (b), înainte de a aduce ceea ce s-a cerut, trebuie să se uite într-un tabel care coordonează nume și imagini. Face el oare acum *același lucru* dacă execută un ordin din (a) și pe cel corespunzător din (b) ? — Da și nu. Poți să spui: „*Tîlcul* celor două ordine este același.” Și eu aș spune același lucru. — Dar nu este în toate cazurile clar ce trebuie să

CERCETĂRI FILOZOFICE

131

numim « tîlcul » ordinului. (Tot așa se poate spune despre anumite lucruri: scopul lor este cutare și cutare. Esențial este că aceasta este o *lampă*, care servește pentru a lumina — că ea decorează camera, că umple un spațiu gol etc, nu este esențial. Dar nu întotdeauna esențialul și neesențialul sînt clar despărțite.)

63. Dar expresia, o propoziție din (b) este o formă « analizată » a uneia din (a), ne creează ușor tentația de a gândi că cea dintîi este forma mai fundamentală; că abia ea arată ce se are în vedere prin cealaltă etc. Noi gîndim bunăoară: celui care deține doar forma neanalizată, aceluia îi scapă analiza; cel care cunoaște însă forma analizată, acela deține prin aceasta totul. — Dar nu pot eu spune că *acestui* îi scapă un aspect al chestiunii, ca și celuilalt ?

64. Să ne închipuim jocul (48) modificat în așa fel încît numele desemnează nu pătrate de o singură culoare, ci dreptunghiuri, care constau fiecare din două asemenea pătrate. Un astfel de dreptunghi, jumătate roșu, jumătate verde se numește „U”; un dreptunghi jumătate verde, jumătate alb se numește „V” etc. Nu ne-am putea oare închipui oameni care ar avea nume pentru astfel de combinații de culori, dar nu pentru culorile separate ? Gîndește-te la cazurile în care spunem: „Această combinație de culori (bunăoară tricolorul francez) are un caracter cu totul deosebit.” În ce sens au nevoie semnele acestui joc de limbaj de o analiză ? în ce măsură *poate* să fie înlocuit jocul prin (48) ? — Este tocmai un *alt* joc de limbaj; chiar dacă înrudit cu (48).

65. Aici ne lovim de marea întrebare care stă în spatele tuturor acestor considerații. — Căci mi s-ar putea obiecta acum: „îți faci viața ușoară! Vorbești despre tot felul de jocuri de limbaj, dar nu ai spus niciunde în ce constă esența jocului de limbaj și, prin urmare, a limbajului. Ce este co-

132

LUDWIG WITTGENSTEIN

mun tuturor acestor procese și le face limbaj sau părți ale limbajului. Te lipsești, așadar, tocmai de acea parte a cercetării care ți-a dat altădată cele mai multe dureri de cap, și anume de cea care privește *forma generală a propoziției* și a limbajului.”

Iar acest lucru este adevărat. — în loc de a indica ceva care este comun pentru tot ceea ce numim limbaj, eu spun că acestor fenomene nu le este cîtuși de puțin ceva comun, ceea ce ne face să folosim pentru toate același cuvînt — ci că ele sînt *înrudite* unele cu altele în multe feluri diferite. Și datorită acestei înrudiri sau acestor înrudiri, le numim pe toate „limbaj”. Voi încerca să explic asta.

66. Consideră, de pildă, mai întîi procesele pe care le numim „jocuri”. Am în vedere jocuri jucate pe tablă, jocuri de cărți, jocuri cu mingea, jocuri sportive ș. a. m. d. Ce le este comun tuturor acestora ? — Nu spune: „*Trebuie* ca ceva să le fie comun, căci altfel ele nu ar fi numite «jocuri»” — ci *vezi* dacă există ceva comun tuturor. — Căci dacă le privești, nu vei vedea ceva care ar fi comun *tuturor*, dar vei vedea asemănări, înrudiri și anume un șir întreg de asemenea lucruri. Cum am spus: nu gîndi, ci privește! — Privește, de pildă, jocurile jucate pe tablă, cu felurile lor înrudiri. Treci acum la jocurile de cărți; aici găsești multe corespondențe cu prima clasă, dar multe trăsături comune dispar, altele apar. Dacă trecem acum la jocurile cu mingea, atunci ceva comun se păstrează, dar mult din ceea ce este comun se pierde. — Sînt, oare ele toate « *distractive* » ? Compară șahul cu țintarul. Sau există pretutindeni cîștig și pierdere sau competiție între cei care joacă? Gîndește-te la pasen-țe. în jocurile cu mingea există cîștig și pierdere; dar dacă un copil aruncă mingea în perete și o prinde din nou, această trăsătură a dispărut. Privește ce rol joacă îndemînarea și norocul. Și cît de diferită este îndemînarea în jocul de șah și îndemînarea în jocul de tenis. Gîndește-te acum la dansuri-

CERCETĂRI FILOZOFICE

133

le în cerc; aici există elementul distractiv, dar cît de multe din celelalte trăsături distinctive au dispărut! Și așa putem să trecem prin multe, multe alte grupuri de jocuri. Putem vedea cum apar și dispar asemănări.

Iar rezultatul acestei examinări este: vedem o rețea complicată de asemănări care se suprapun și se

încrucișează. Asemănări în mare și în mic.

67. Nu pot să caracterizez mai bine aceste asemănări de-cît prin expresia „*asemănări de familie*”; căci în acest fel se suprapun și se încrucișează diferitele asemănări care există între membrii unei familii: statură, trăsături ale feței, culoarea ochilor, mers, temperament etc. etc. — Iar eu voi spune: «jocurile» formează o familie.

Și tot așa, de pildă, genurile de numere formează o familie. De ce numim ceva „număr”? Ei bine, poate pentru că are o înrudire — directă — cu anumite lucruri pe care le-am numit pînă atunci număr; și prin aceasta, se poate spune, el are o înrudire indirectă cu altele pe care le-am numit tot *asa*. Iar noi extindem conceptul nostru de număr, tot așa cum la torsul unui fir împletim o fibră cu alta. Iar rezistența firului nu stă în aceea că vreuna din fibre străbate toată lungimea lui, ci în aceea că multe fibre se suprapun.

Dacă cineva ar vrea să spună: „Așadar, există ceva comun tuturor acestor formații — și anume disjunția tuturor acestor trăsături comune” — atunci eu i-aș răspunde: aici te joci doar cu un cuvînt. S-ar putea la fel de bine spune: Ceva străbate întregul fir — și anume suprapunerea continuă a acestor fibre.

68. „Este în ordine; conceptul de număr este definit pentru tine drept sumă logică a acelor concepte distincte, înrudite unele cu altele, care sînt număr cardinal, număr rațional, număr real etc. și în același fel, conceptul de joc ca sumă logică a subconceptelor corespunzătoare.” — Nu

134

LUDWIG WITTGENSTEIN

este necesar ca lucrurile să stea așa. Căci în felul acesta eu *pot* da conceptului « număr » granițe rigide, adică pot să folosesc cuvîntul „număr” pentru desemnarea unui concept rigid delimitat, dar pot, de asemenea, să-l folosesc în așa fel încît extensiunea conceptului să *nu* fie închisă printr-o graniță. Și așa folosim noi și cuvîntul „joc”. Căci în ce fel este delimitat conceptul de joc? Ce este încă joc și ce nu mai este joc? Poți să indici granițele? Nu. Tu poți să *trasezi* unele: căci nici una nu a fost încă trasată. (Dar asta nu te-a deranjat pîna acum niciodată cînd ai folosit cuvîntul „joc”). „Dar atunci folosirea cuvîntului nu este reglementată; «jocul» pe care-l jucăm cu el nu este reglementat.” El nu este delimitat pretutindeni prin reguli; dar nu există, de asemenea, nici o regulă, bunăoară pentru cît de sus sau cît de tare avem voie să aruncăm mingea în jocul de tenis, dar tenisul este totuși un joc și el are, de asemenea, reguli.

69. Cum am explica oare cuiva ce este un joc? Cred că-i vom descrie *jocuri* și am putea adăuga descrierii: „Acesta și *altele asemănătoare* sînt numite «jocuri».” Și știm oare noi înșine mai mult? — Nu putem să le spunem exact doar celorlalți ce este un joc? — Dar aceasta nu este neștiință. Nu cunoaștem granițele pentru că nici una nu a fost trasată. Cum am spus, putem — pentru un scop anume — să trasăm o graniță. Dar facem oare abia prin asta conceptul utilizabil? Cîtuși de puțin! Excepțînd acest scop special. Tot așa de puțin cum cel care dădea definiția: 1 pas = 75 cm făcea utilizabilă expresia « un pas » ca măsură a lungimii. Și dacă vrei să spui „Dar mai înainte nu exista, totuși, o măsură exactă a lungimii”, atunci voi răspunde: ei bine, dar

Cineva îmi spune: „Arată-le copiilor un joc!” îi învăț să joace zaruri, iar el îmi spune „Nu am avut în vedere un asemenea joc”. Trebuia oare să-i fi trecut prin cap, atunci cînd mi-a dat ordinul, că jocul cu zaruri este exclus?

CERCETĂRI FILOZOFICE

135

exista una inexactă. — Deși tu îmi rămii încă dator cu definiția exactității.

70. „Dar dacă conceptul «joc» este nedelimitat în acest fel, tu nu știi de fapt ce ai în vedere prin «joc».” — Dacă eu dau descrierea: „Pămîntul era complet acoperit cu plante” — vei spune, oare, că nu știu despre ce vorbesc înainte de a putea da o definiție a plantei?

O definiție a ceea ce am în vedere ar fi, să zicem, un desen și cuvintele „Aproximativ așa arăta pămîntul”. Poate chiar spun „arăta *exact* în felul acesta”. — Așadar, erau exact *aceste* ierburi și frunze, în aceste poziții, acolo? Nu, nu înseamnă asta. Și în *acest* sens, nu aş recunoaște nici o imagine drept cea exactă.

71. Se poate spune că noțiunea «joc» este o noțiune cu granițe vagi. — „Este însă o noțiune vagă în genere o noțiune?” — Este o fotografie neclară în genere o imagine a unui om? Este, oare, chiar întotdeauna un avantaj să înlocuim o imagine neclară cu una clară? Nu este oare adesea neclarul tocmai lucrul de care avem nevoie?

Frege compară conceptul cu un district și spune: un district care nu este delimitat în mod clar nu poate fi numit în genere un district. Aceasta se pare că înseamnă că nu putem face nimic cu el. — Dar este

oare lipsit de sens să se spună: „Stai pe aici” ? Inchipuiește-ți că aș sta cu cineva într-o piață și aș spune acest lucru. Prin asta nu voi trasa vreo graniță, ci, poate, voi arăta cu mâna — ca și cum aș indica un anumit *punct*. Și tocmai așa se explică ce anume este un joc. Dăm exemple și dorim ca ele să fie înțelese într-un anumit sens. — Dar prin această expresie nu vreau să spun: el trebuie să vadă acum, în aceste exemple, acel element comun pe care eu — dintr-un motiv sau altul — nu am putut să-l exprim; ci, că el trebuie să *folosească* aceste exemple într-un anumit mod. Exemplificarea nu este aici un mijloc *in-*

136

LUDWIG WITTGENSTEIN

direct al explicației — în lipsa unuia mai bun. Căci și orice explicație generală poate, de asemenea, să fie înțeleasă în mod greșit. Tocmai *așa* jucăm noi jocul. (Am în vedere jocul de limbaj cu cuvântul „joc”.)

72. *A vedea ceea ce este comun*. Presupune că-i arăt cuiva diferite imagini multicolore și îi spun:

„Culoarea pe care o vezi în toate acestea se numește « ocră ».” — Aceasta este o definiție care va fi înțeleasă, prin aceea că celălalt caută și vede ceea ce este comun acelor imagini. El poate apoi să privească spre ceea ce este comun, să-l arate.

Compară cu această situație: îi arăt figuri de forme diferite, toate colorate la fel, și spun: „Ceea ce au comun acestea se numește « ocră ».”

Și compară cu acest caz: îi arăt eșantioane cu diferite nuanțe de albastru și spun: „Culoarea care le este comună tuturor o numesc « albastru »”.

73. Dacă cineva îmi definește numele culorilor, arătând spre eșantioane și spunând „Această culoare se numește « albastru », aceasta « verde » ...”, atunci acest caz poate fi comparat în multe privințe cu acela în care el îmi înmânează un tabel, în care cuvintele stau sub eșantioanele de culori. — Chiar dacă această comparație poate înșela într-o anumită privință. — Sîntem acum înclinați să extindem comparația: a înțelege definiția înseamnă a avea în minte o noțiune a lucrului definit și aceasta este un eșantion sau o imagine. Dacă mi se arată acum diferite frunze și mi se spune „Aceasta se numește « frunză »” atunci capăt o idee despre forma frunzei, o imagine a ei în minte. — Dar cum arată imaginea unei frunze, care nu pune în evidență o formă determinată, ci « ceea ce este comun tuturor formelor frunzelor » ? Ce nuanță are « eșantionul din mintea mea » al culorii verde — a ceea ce este comun tuturor nuanțelor de verde ?

CERCETĂRI FILOZOFICE

137

„Dar nu s-ar putea să existe astfel de eșantioane « generale »? Să zicem o schemă a frunzei sau un eșantion de verde *pur* — Fără îndoială! Dar ca această schemă să fie înțeleasă ca *schemă*, nu ca formă a unei anumite frunze, și ca o tăbliță de verde pur să fie înțeleasă ca eșantion a tot ceea ce este verzuu, nu ca un eșantion de verde pur — aceasta depinde din nou de modul în care sînt folosite aceste eșantioane.

întrebă-te: ce *formă* trebuie să aibă eșantionul culorii verzi ? Trebuie să fie el patrulater ? Sau ar fi atunci eșantionul pentru patrulare verzi ? — Trebuie el, prin urmare, să aibă o formă « neregulată »? Și ce anume ne împiedică, atunci, să-l considerăm — adică, să-l folosim — doar ca eșantion al formei neregulate ?

74. De asta ține și gândul că acela care vede această frunză drept eșantion al « formei frunzei în general » o *vede* altfel decît acela care o consideră, să zicem, drept eșantion pentru această formă anume. Acum, aceasta s-ar putea să fie așa — deși nu este așa — căci ar însemna să spunem că, în acord cu experiența, acela care *vede* frunza într-un anumit fel o folosește apoi în cutare și cutare mod sau potrivit regulilor cutare și cutare. Există firește ceva de felul a vedea *așa* sau a vedea *altfel* ; și există, de asemenea, cazuri în care acela care vede un eșantion *așa* , îl va folosi în general în *acest* fel și acela care îl vede altfel, într-un alt fel. Acela care, de exemplu, vede desenul schematic al unui cub ca o figură plană, constînd dintr-un pătrat și două romburi, va executa ordinul „Adu-mi ceva de acest fel” poate într-un mod diferit decît acela care vede imaginea în trei dimensiuni.

75. Ce înseamnă să știi ce este un joc ? Ce înseamnă să știi acest lucru și să nu o poți spune ? Este această cunoaștere oarecum echivalentă cu o definiție neformulată ? Așa în-cît dacă ar fi formulată aș putea să o recunosc drept expresie a cunoașterii mele ? Nu este oare cunoașterea mea, noțiunea

138

LUDWIG WITTGENSTEIN

mea de joc, exprimată pe de-a-ntregul în explicațiile pe care le-aș putea da ? Și anume, prin aceea că eu descriu exemple de diferite feluri de jocuri; arată cum se pot construi, în analogie cu acestea, alte jocuri, în toate felurile posibile; spune că eu nu aș mai numi cutare și cutare lucru un joc; și altele de acest fel.

76. Dacă cineva ar trasa o graniță precisă, atunci eu nu aș putea-o recunoaște drept aceea pe care și eu am vrut întotdeauna să o trasez sau pe care am trasat-o în minte. Căci nu am vrut să trasez vreuna. Se poate atunci spune: noțiunea lui nu este aceeași cu a mea, dar este înrudită cu ea. Iar înrudirea este aceea a două imagini, din care una constă din pete de culoare care nu sînt precis delimitate, cealaltă din pete asemănătoare ca formă și distribuție, dar net delimitate. Înrudirea este atunci tot atît de incontestabilă ca și deosebirea.

77. Iar dacă ducem încă mai departe această comparație, este clar că gradul pînă la care imaginea cu contururi precise *poate* fi asemănătoare celei cu contururi vagi depinde de gradul de imprecizie a celei de-a doua. Căci închipuieș-te-ți că ar trebui să schițezi, prin raportare la o imagine cu contururi vagi, una precisă care să-i« corespundă » celei din-tîi. În cea din urmă există un dreptunghi roșu cu contururi vagi; pui în locul lui unul cu contururi nete. Firește — se pot desena mai multe asemenea dreptunghiuri cu contururi precise, care corespund celui cu contururi vagi. — Dacă însă în imaginea originală culorile se amestecă fără nici o urmă a vreunei granițe, — nu va deveni oare o sarcină lipsită de speranță să se deseneze o imagine cu contururi precise corespunzătoare celei cu contururi vagi ? Nu va trebui oare atunci să spui: „Aici aș putea desena tot atît de bine un cerc ca și un dreptunghi sau o formă a inimii; căci toate culorile se amestecă. Orice este corect; și nimic.” — Și în această

CERCETĂRI FILOZOFICE

139

situație se găsește, bunăoară, cel care caută definiții care corespund noțiunilor noastre în estetică sau în etică.

Întreabă-te întotdeauna atunci cînd te găsești în această dificultate: Cum *am învățat* noi oare semnificația acestui cuvînt (de exemplu „bine”) ? Din ce fel de exemple ? în ce jocuri de limbaj ? Vei vedea atunci mai ușor că acel cuvînt trebuie să aibă o familie de semnificații.

78. Compară *a ști* și *a spune*:

cîți metri înălțime are Mont Blanc — cum este folosit cuvîntul „joc” — cum sună un clarinet.

Cel care se miră că putem ști și nu putem spune ceva se gîndește eventual la un caz ca primul. Cu siguranță nu la unul ca cel de-al treilea.

79. Consideră acest exemplu: Dacă se spune „Moise nu a existat”, aceasta poate însemna lucruri diferite. Poate însemna: israeliții nu au avut *un* conducător atunci cînd s-au retras din Egipt — sau: pe conducătorul lor nu l-a chemat Moise — sau: nu a existat nici un om care să fi înfăptuit tot ceea ce Biblia relatează despre Moise — sau: etc. etc. — Ur-mîndu-l pe Russell, putem spune: numele „Moise” poate fi definit cu ajutorul a diferite descripții. De exemplu, drept „bărbatul care i-a condus pe israeliți prin deșert”, „bărbatul care a trăit în acel timp și în acel loc și a fost numit pe atunci « Moise »”, „bărbatul care, atunci cînd era copil, a fost scos din Nil de către fiica Faraonului” etc. Iar în funcție de faptul că preluăm o definiție sau alta, propoziția „Moise a existat” capătă un alt sens, și tot așa orice altă propoziție despre Moise. — Și cînd ni se spune „N nu a existat”, întrebăm de asemenea: „Ce ai în vedere? Vrei să spui că.... sau că... etc. ?”

140

LUDWIG WITTGENSTEIN

Dar dacă fac acum un enunț despre Moise — sînt eu oare întotdeauna pregătit să substitui pentru „Moise” *una* dintre aceste descripții ? Voi spune, de exemplu: Prin „Moise” înțeleg pe bărbatul care a făcut ceea ce relatează Biblia despre Moise sau în orice caz multe dintre cele relatate. Dar cît de multe ? Am hotărît oare cît de multe dintre acestea trebuie să se dovedească false pentru ca să abandonez propoziția mea drept falsă ? Are oare numele „Moise” o folosire bine fixată și univocă în toate cazurile posibile ? — Nu este oare cazul că, pentru a spune așa, eu am pregătite o serie întregă de proptele și că sînt gata să mă sprijin pe una, atunci cînd alta a fost retrasă și invers ? — Examinează încă un caz. Dacă spun „N a murit”, atunci cu semnificația numelui „N” lucrurile stau cam în felul următor: Cred că a trăit un om pe care (1) l-am văzut în locurile cutare și cutare, care (2) a arătat așa (imagini), (3) a făcut cutare și cutare lucruri și (4) în viața civilă poartă acest nume „N”. — Întrebat ce anume înțeleg prin „N” voi enumera toate acestea sau cîte ceva din acestea, și în împrejurări diferite, lucruri diferite. Definiția pentru „N” ar fi, așadar, să zicem: „omul despre care toate acestea sînt

adevărate". — Dar dacă acum ceva din acestea s-ar dovedi fals! — Voi fi eu gata să declar drept falsă propoziția „N a murit” — chiar dacă ceva ce mi se pare fără importanță se dovedește a fi fals ? Unde e însă granița a ceea ce este lipsit de importanță ? — Dacă aș fi dat într-un asemenea caz o definiție a numelui, atunci aș fi acum pregătit să o schimb.

Iar acest lucru poate fi exprimat în felul următor: eu folosesc numele „N” fără o semnificație *bine fixată*. (Dar aceasta aduce folosirii sale tot atât de puțin prejudiciu ca și folosirii unei mese, care se sprijină pe patru picioare în loc de trei, și de aceea se clatină uneori.)

Trebuie oare să se spună că eu folosesc un cuvânt a cărui semnificație nu o cunosc și că, prin urmare, spun lucruri fără sens ? — Spune ce vrei, atîta timp cît aceasta nu te îm-

CERCETĂRI FILOZOFICE

141

piedică să vezi cum stau lucrurile. (Și dacă vezi asta, nu vei spune anumite lucruri.)

(Fluctuația definițiilor științifice: Ceea ce contează astăzi drept ceva care, potrivit experienței, însoțește fenomenul A, va fi folosit mâine pentru a-l defini pe „A”.)

80. Spun: „Acolo se află un scaun.” Ce se întîmplă dacă merg spre el și vreau să-l aduc, iar el dispare dintr-o dată din fața ochilor mei ? — „Așadar, nu era un scaun, ci un fel de iluzie.” — Dar după cîteva secunde îl vedem din nou și—l putem atinge etc. — „Așadar, scaunul era totuși aici, iar dispariția lui era un fel de iluzie.” — Dar presupune că după un timp el dispare din nou — sau pare să dispară. Ce trebuie să spunem acum ? Ai reguli pregătite pentru asemenea cazuri, care spun dacă avem voie să numim mai departe așa ceva „scaun” ? Dar ele nu ne mai stau la dispoziție atunci cînd folosim cuvîntul „scaun”; și trebuie să spunem că noi nu atașăm de fapt acestui cuvînt nici o semnificație, deoarece nu sîntem înzestrați cu reguli pentru toate posibilitățile folosirii lui ?

81. F. P. Ramsey a subliniat odată, în discuție cu mine, că logica ar fi o « știință normativă ». Nu știu exact ce idee i-a trecut prin minte atunci; aceasta era însă fără nici o îndoială strîns înrudită cu cea care a încolțit în mintea mea mai tîrziu: și anume că, în filozofie, noi *comparăm* adesea folosirea cuvintelor cu jocuri, cu calcule, care au reguli fixe, dar nu putem spune că cel ce folosește limbajul *trebuie* să joace un astfel de joc. — Dar dacă se spune acum că expresia noastră lingvistică *aproximează doar* astfel de calcule, sîntem prin asta pe punctul de a cădea într-o neînțelegere. Căci, în acest fel, pare să fie ca și cum în logică am vorbi despre un limbaj *ideal*. Ca și cum logica noastră ar fi oarecum logica unui spațiu vid. — în timp ce logica nu tratează totuși despre limbaj — respectiv despre gîndire — în sensul în care

142

LUDWIG WITTGENSTEIN

o știință a naturii tratează despre un fenomen natural și se poate spune, cel mult, că noi *construim* limbaje ideale. Dar aici cuvîntul „ideal” ne-ar induce în eroare, deoarece sună ca și cum aceste limbaje ar fi mai bune, mai desăvîrșite, decît limba noastră de toate zilele; și ca și cum ar fi nevoie de logician pentru a le arăta, în cele din urmă, oamenilor, cum se prezintă o propoziție corectă.

Toate acestea pot apărea însă într-o lumină adevărată, dacă s-a cîștigat o mai mare claritate cu privire la noțiunile de înțelegere, semnificație și gîndire. Căci atunci va deveni, de asemenea, clar ce ne poate ademeni (și m-a ademenit pe mine) să gîndim că cel ce rostește o propoziție și îi *acordă un sens*, sau o *înțelege*, face prin aceasta un calcul după reguli determinate.

82. Ce numesc eu « regula după care se conduce el » ? — Ipoteza care descrie în mod satisfăcător folosirea de către el a cuvintelor, pe care noi o observăm ? Sau regula pe care o are în vedere cînd folosește semnele ? Sau cea care ne-o dă ca răspuns, dacă îl întrebăm care este regula lui ? — Ce se întîmplă însă dacă observația nu ne îngăduie să recunoaștem în mod clar vreo regulă, iar întrebarea nu scoate la iveală vreuna ? — Căci la întrebarea mea, ce anume înțelegea el prin „N”, mi-a dat ce-i drept o definiție, dar era gata să o retragă și să o revizuiască. — Cum trebuie, așadar, să determin regula după care joacă el ? El însuși nu o știe. — Sau, mai corect: ce trebuie să mai spună aici expresia „regula după care se conduce el” ?

83. Nu face oare aici lumină analogia dintre limbaj și joc ? Ne putem închipui cu ușurință oameni care se distrează, ju-cîndu-se pe un teren cu o minge, și anume în așa fel încît ei încep diferite jocuri cunoscute, dar nu le joacă pe unele pînă la capăt, ci aruncă mingea fără țintă în sus, fugărindu-se unii pe alții cu mingea și aruncînd-o în glumă unii în alții

CERCETĂRI FILOZOFICE

143

etc. Iar acum cineva spune: Tot timpul oamenii joacă un joc cu mingea și se conduc la fiecare aruncare după anumite reguli.

Și nu există, oare, și cazul în care jucăm și — *make up the rules as we go along* ? Și de asemenea cazul în care le revizuim — *as we go along*.

84. Spuneam despre folosirea unui cuvânt că ea nu este delimitată pe de-a-ntregul de reguli. Dar cum arată oare un joc care este delimitat pe de-a-ntregul de reguli, ale cărui reguli nu lasă să se strecoare nici o îndoială și astupă toate găurile prin care ea s-ar putea infiltra ? — Nu ne putem închipui, oare, o regulă care reglementează aplicarea regulii ? Și o îndoială pe care *acea* regulă o suprimă — ș. a. m. d. ?

Dar aceasta nu înseamnă că noi ne îndoim deoarece ne putem *închipui* o îndoială. Pot cu ușurință să-mi închipui că cineva șovăie întotdeauna înainte de a deschide ușa casei sale, întrebându-se dacă în spatele ei nu s-a deschis o prăpastie și că el se asigură în această privință înainte de a ieși pe ușă (și uneori se poate dovedi că el avea dreptate) — dar asta nu mă face ca în același caz să mă îndoiesc.

85. O regulă stă aici ca un stîlp indicator. — Nu îngăduie el nici o îndoială asupra drumului pe care trebuie să merg ? Arată el oare în ce direcție trebuie să merg după ce am trecut de el ? Dacă trebuie să merg de-a lungul străzii sau pe drumul de țară sau de-a dreptul peste cîmp ? Dar unde se spune în ce fel trebuie să îl urmez ? Dacă în direcția pe care o arată mîna sau (de exemplu) în cea opusă ? — Iar dacă în locul stîlpului indicator ar sta un șir compact de indicatoare sau de linii trase cu creta pe pămînt — există oare pentru ele doar o interpretare ? — Pot, așadar, să spun că stîlpul indicator nu permite, cu toate acestea, nici o îndoială. Sau mai degrabă: uneori el permite o îndoială, alteori nu. Iar

aceas-

144

LUDWIG WITTGENSTEIN

ta nu mai este acum o propoziție filozofică, ci una de experiență.

86. Un joc de limbaj cum este (2) va fi jucat cu ajutorul unui tabel. Semnele pe care A i le dă lui B vor fi acum semne scrise. B are un tabel; în prima coloană stau semnele scrise care sînt folosite în joc, în cea de-a doua imagini ale formelor materialelor de construcție. A îi arată lui B un astfel de semn scris; B îl caută în tabel, se uită la imaginea din dreptul lui etc. Tabelul este, prin urmare, o regulă după care el se conduce în executarea ordinelor. — Căutarea imaginii în tabel se învață prin exercițiu, iar o parte a acestui exercițiu constă, să zicem, în aceea că ucenicul învață să-și miște degetul pe tabel, pe orizontală, de la stînga la dreapta; așadar, învață, pentru a spune așa, să tragă o serie de linii orizontale. Închipuiește-ți acum că ar fi introduse diferite moduri de a citi un tabel; și anume o dată, ca mai sus, potrivit sche-

mei:

altă dată potrivit acestei scheme:

sau potrivit alteia. — O astfel de schemă este anexată tabelului drept regulă a folosirii sale.

Nu putem oare acum să ne închipuim alte reguli care să o explice pe *aceasta* ? Și, pe de altă parte, acel prim tabel a fost incomplet fără schema săgeților ? Și sînt celelalte tabele incomplete fără schemele lor ?

CERCETĂRI FILOZOFICE

145

87. Presupune că eu dau explicația: „Prin « Moise » înțeleg bărbatul, dacă a existat un astfel de bărbat, care i-a scos pe israeliți din Egipt, oricum ar fi fost numit atunci și orice ar fi putut să facă sau să nu facă.” — Dar cu privire la cuvintele din această explicație sînt posibile îndoieli asemănătoare celor privitoare la numele „Moise” (ce numești „Egipt”, pe cine numești „israeliți” etc. ?). Ei bine, aceste întrebări nu se opresc nici atunci cînd am fi ajuns la cuvinte ca „roșu”, „întunecat”, „dulce”. — „Dar atunci cum mă ajută o explicație să înțeleg, dacă ea nu este totuși ultima ? Explicația nu este, deci, niciodată încheiată; tot nu înțeleg, așadar, ce are el în vedere și nu voi înțelege niciodată!” — Ca și cum o explicație ar atîrna oarecum în aer, dacă nu ar sprijini-o o alta. În timp ce o explicație poate, ce-i drept, să se sprijine pe o alta, care a fost dată, dar nu are nevoie de o altă explicație — în afară de cazul în care *noi* avem nevoie de ea pentru a preveni o neînțelegere. S-ar putea spune : o explicație servește pentru a înlătura sau a preveni o neînțelegere — așadar, aceea care ar surveni dacă nu am da explicația; dar nu oricare alta, pe care mi-o pot închipui.

Lucrurile pot foarte ușor să ne apară ca și cum orice îndoială *ar arăta* doar o spărtură care există în fundație; așa încît o înțelegere sigură este posibilă doar atunci cînd, mai întîi, ne îndoim de toate cele

cu privire la care *ne putem* îndoi și apoi înlăturăm toate aceste îndoieli.

Stilul indicator este în ordine — dacă, în împrejurări normale, el își îndeplinește scopul.

88. Dacă-i spun cuiva „Stai cam pe-aici!” — nu poate, oare, funcționa perfect această explicație ? Și nu poate oricare alta să eșueze ?

„Dar nu este explicația totuși inexactă?” — Ba da; de ce nu trebuie să o numim „inexactă” ? Să înțelegem însă acum ce înseamnă „inexact” ! Căci nu înseamnă „inutilizabil”. Și să reflectăm, de asemenea, ce numim, în contrast cu

146

LUDWIG WITTGENSTEIN

aceasta, o explicație „exactă”! Poate delimitarea unui sector printr-o linie trasă cu creta ? Aici ne vine imediat în minte că linia are lățime. Mai exactă ar fi, prin urmare, linia care delimitează o suprafață colorată. Dar mai are oare această exactitate aici vreo funcție; nu merge ea în gol ? Și noi nu am stabilit încă ce ar trece drept o încălcare a acestei granițe nete; în ce fel și cu ce instrumente va trebui să o stabilim. Ș. a. m. d.

Înțelegem ce înseamnă să fixăm un ceas de buzunar la ora exactă sau să-l reglăm în așa fel încât să meargă bine. Dar cum ar fi dacă s-ar pune întrebarea: este această exactitate o exactitate ideală sau cât de mult se apropie ea de aceasta ? — Putem, firește, să vorbim de măsurări ale timpului în cazul căroră există o altă exactitate, am zice una mai mare decât în măsurarea timpului cu ceasul de buzunar. Acolo unde cuvintele „a pune ceasul la ora exactă” au o altă semnificație, chiar dacă una înrudită, iar « a ne uita cât este ceasul » este un alt proces etc. — Dacă spun acum cuiva: „Va trebuie să fii mai punctual la masă; știi că masa începe exact la ora unu” — nu este vorba aici, propriu-zis, de *exactitate* ? Deoarece se poate spune: „Gândește-te la determinarea timpului în laborator sau la observator; *aici* vezi ce înseamnă « exactitate ».”

„Inexact” este propriu-zis un reproș, iar „exact” o apreciere. Iar asta înseamnă că ceea ce este inexact își atinge țelul într-un mod mai puțin perfect decât ceea ce este mai exact. Așadar, aici problema este ce anume numim noi „țelul”. Este oare inexact dacă eu nu dau distanța de la soare la noi cu exactitate de un metru sau când nu dau timpului lățimea mesei cu o exactitate de 0,001 mm?

Nu este avut în vedere *un* ideal de exactitate; nu știm ce trebuie să ne reprezentăm prin asta—în afară de cazul în care tu însuși fixezi ceea ce trebuie numit așa. Dar îți va fi greu să stabilești o astfel de convenție; una care să te satisfacă.

CERCETĂRI FILOZOFICE

147

89. Ajungem cu aceste reflecții la problema: în ce sens este logica ceva sublim ?

Căci se pare că ei îi revine o profunzime deosebită—o semnificație universală. Ea ar sta, s-ar părea, la temelia tuturor științelor. — Căci investigația logică cercetează esența tuturor lucrurilor. Ea vrea să vadă pînă la temelia lucrurilor și nu trebuie să se intereseze de problema dacă ceea ce se împlințe în mod real este așa sau altfel. — Ea nu izvorăște dintr-un interes pentru faptele naturii, nici nu răspunde nevoii de a sesiza corelații cauzale; ci izvorăște din năzuința de a înțelege fundamentul sau esența, a tot ceea ce ține de experiență. Nu însă ca și cum ar trebui să căutăm pentru aceasta noi fapte; pentru cercetarea noastră este mai degrabă esențial că noi nu vrem ca prin ea să învățăm ceva *nou*. Vrem să înțelegem ceva ce stă deja deschis în fața ochilor noștri. Căci *aceasta* este ceea ce se pare că, într-un anumit sens, nu înțelegem.

Augustin spune în *Confesiuni* (XI/14): *quid este ergo tempus f Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio**

Aceasta nu s-ar putea spune despre o întrebare din științele naturii (să zicem cea privitoare la greutatea specifică a hidrogenului). Ceea ce știm atunci când nu ne întreabă nimeni, dar nu mai știm atunci când trebuie să dăm o explicație, este ceva de care trebuie să ne *reamintim*. (Și evident ceva de care, dintr-un motiv sau altul, este greu să ne aducem aminte.)

90. Este ca și cum ar trebui *si pătrundem* fenomenele: cercetarea noastră nu se îndreaptă însă spre fenomene, ci, cum s-ar putea spune, spre «*posibilitățile*» fenomenelor. Ne reamintim, s-ar spune, *genul de enunțuri* pe care le for-

* „Ce este, așadar, timpul? Dacă nu mă întreabă nimeni, știu; dar dacă aș dori să explic celui care mă întreabă, nu știu” (*nota trad.*).

148

LUDWIG WITTGENSTEIN

mulăm despre fenomene. Astfel, Augustin își reamintește diferitele enunțuri pe care le formulăm

asupra duratei evenimentelor, asupra trecutului, prezentului sau viitorului lor. (Acestea nu sînt, firește, enunțuri filozofice despre timp, trecut, prezent și viitor.)

Cercetarea noastră este, de aceea, una gramaticală. Iar această cercetare aduce lumină în problema noastră, înlături-rînd neînțelegeri. Neînțelegeri care privesc folosirea cuvintelor care sînt produse, între altele, de anumite analogii între formele de exprimare din diferite domenii ale limbajului nostru. — Unele dintre ele pot fi înlăturate înlocuind o formă de exprimare cu alta; aceasta poate fi numită o „analiză” a formelor noastre de exprimare, deoarece procesul este uneori asemănător cu descompunerea unui lucru în elementele sale componente.

91. Acum însă s-ar părea că ar exista ceva de felul unei analize ultime a formelor limbajului nostru, așadar o *unică* formă complet analizată a expresiei. Cu alte cuvinte, ca și cum formele noastre obișnuite de exprimare ar fi, în esență, încă neanalizate; ca și cum în ele ar exista ceva ascuns, care ar trebui scos la lumină. Cînd se întîmplă acest lucru, expresia este prin aceasta complet clarificată, iar sarcina noastră este îndeplinită.

Putem să spunem asta și în felul următor: înlăturăm neînțelegeri făcînd expresia noastră mai exactă; dar acum lucrurile apar ca și cum am năzui spre o anumită stare, o stare de exactitate perfectă; și ca și cum acesta ar fi țelul pro-priu-zis al cercetării noastre.

92. Aceasta se exprimă în întrebarea privitoare la *esența* limbajului, a propoziției, a gîndirii. — Căci dacă și noi, în cercetările noastre, încercăm să înțelegem esența limbajului — funcția sa, structura sa — totuși nu *acest* lucru se are în vedere prin această întrebare. Căci ea vede în esență nu

CERCETĂRI FILOZOFICE

149

ceva ce stă deja deschis în fața ochilor noștri și devine *clar* printr-o operație de ordonare. Ci ceva care stă *sub* suprafața vizibilă. Ceva care stă înăuntru, ceea ce vedem dacă pătrundem cu privirea lucrurile și ceea ce o analiză trebuie să scoată la iveală.

« *Esența ne este ascunsă* », aceasta este forma pe care o ia acum problema noastră. Întrebăm: „*Ce este limbajul?*”, „*Ce este propoziția?*”. Iar răspunsul la aceste întrebări trebuie dat o dată pentru totdeauna; și independent de oricare experiență viitoare.

93. Cineva ar putea spune: „O propoziție este lucrul cel mai obișnuit din lume”, iar altul: „O propoziție — iată ceva foarte ciudat!” — Iar acesta din urmă nu poate, pur și simplu, să vadă cum funcționează propozițiile. Și asta deoarece formele modului nostru de exprimare privitoare la propoziții și la gîndire îi stau în cale.

De ce spunem că propoziția ar fi ceva ciudat? Pe de o parte, datorită însemnătății uriașe care i se atribuie. (Și acest lucru este corect.) Pe de altă parte, această însemnătate precum și o neînțelegere a logicii limbajului ne ademenesc să gîndim că propoziția ar trebui să realizeze ceva neobișnuit, ceva unic. — Printr-o *neînțelegere* ni se pare că propoziția *ar face* ceva ciudat.

94. « Propoziția este un lucru ciudat! »: în aceasta stă deja sublimarea întregii reprezentări. Tendința de a presupune un intermediar de esență pură între *semnul* propozițional și fapte. Sau chiar de a vrea să purificăm, să sublimăm, semnul propozițional însuși. — Deoarece formele noastre de exprimare ne împiedică, în feluri diferite, să vedem că este vorba de lucruri obișnuite, trimițîndu-ne în urmărirea unor himere.

95. „Gîndirea trebuie să fie ceva unic.” Cînd noi spunem, *gîndim*, că lucrurile stau într-un fel sau altul, atunci

150

LUDWIG WITTGENSTEIN

noi ne oprim cu ceea ce gîndim nu undeva în fața faptului; ci gîndim că *cutare și cutare este așa și așa*. Acest paradox (care are forma unui lucru de la sine înțeles) poate fi însă exprimat și așa: Putem *gîndi* ceea ce nu se întîmplă.

96. Iluziei aparte, pe care o avem în vedere aici, i se alătură altele, care vin din diferite direcții. Gîndirea, limbajul ne apar acum drept corelatul unic în felul lui, drept imagine a lumii. Noțiunile: propoziție, limbaj, gîndire, lume stau la rînd, unele după altele, fiecare fiind echivalentă cu celelalte. (Pentru ce sînt folosite însă acum aceste cuvinte? Lipsește jocul de limbaj în care ele trebuie folosite.)

97. Gîndirea este înconjurată cu un nimb. — Esența ei, logica, prezintă o ordine, și anume ordinea *a priori* a lumii, adică ordinea *posibilităților*, care trebuie să fie comune lumii și gîndirii. Dar această ordine, așa se pare, trebuie să fie *deosebit de simplă*. Ea *preceda*, orice experiență și trebuie să treacă prin întreaga experiență; ea nu are voie să fie afectată de nici o neclaritate și nesiguranță proprii

experienței. — Ea trebuie, mai degrabă, să fie din cel mai pur cristal. Acest cristal nu apare însă drept o abstracție; ci drept ceva concret, chiar drept lucrul cel mai concret, oarecum cel mai *dur*. (Log. Phil. Abh. Nr. 5.5563.)

Sîntem prizonierii iluziei că ceea ce este deosebit, profund, ceea ce este esențial în cercetarea noastră este că ea năzuiește să prindă esența incomparabilă a limbajului. Adică ordinea care există între noțiunile de propoziție, cuvînt, inferență, adevăr, experiență ș. a. m. d. Această ordine este o *supra-ordine* — pentru a spune așa — între s«/?ra-noțiuni. În timp ce totuși cuvintele „limbaj”, „experiență”, „lume”, dacă au o folosire, trebuie să aibă una tot așa de umilă ca și cuvintele „masă”, „lampă”, „ușă”. 98. Pe de o parte, este clar că fiecare propoziție a limbajului nostru « este în ordine așa cum este ea ».

Asta în-

CERCETĂRI FILOZOFICE

151

seamnă că noi nu *aspirăm către* un ideal: Ca și cum propozițiile noastre obișnuite, vagi, nu ar avea încă un sens cu totul ireproșabil și ar trebui abia să construim un limbaj perfect. — Pe de altă parte, pare clar: acolo unde există sens trebuie să existe ordine perfectă. — Prin urmare, ordinea perfectă trebuie să fie proprie pînă și celor mai vagi propoziții.

99. Sensul propoziției — s-ar putea spune — poate desigur să lase anumite lucruri deschise, dar propoziția trebuie, cu toate acestea, să aibă *un* sens determinat. Un sens nedeterminat — acesta *nu* ar mai fi, de fapt, *cîtuși de puțin* un sens. — Asta este precum: o delimitare imprecisă nu este, de fapt, cîtuși de puțin o delimitare. Gîndim aici cam așa: dacă spun „L-am închis pe om bine în cameră — doar o ușă a rămas deschisă” — atunci pur și simplu nu l-am închis. El este doar în aparență închis. Aici am fi înclinați să spunem: „așadar, cu asta nu ai realizat absolut nimic”. O împrejurare care are o spărtură este tot așa de bună ca *nici una*. — Este oare însă acest lucru adevărat ?

100. „Dar nu este joc, dacă există ceva vag *în reguli*.” — Dar nu mai *este* el atunci un joc ? — „Ba da, poate că îl vei numi joc, dar el nu este totuși neapărat un joc perfect.” Asta înseamnă: el este atunci impur, iar eu mă interesez acum de acel joc care a fost făcut aici impur. — Vreau însă să spun: înțelegem greșit rolul pe care-l are idealul în modul nostru de exprimare. Aceasta înseamnă: și noi l-am numi joc, doar că sîntem orbiți de ideal și nu vedem, de aceea, în mod clar utilizarea reală a cuvîntului „joc”.

101. În logică — vrem să spunem noi — nu poate să existe ceva vag. Trăim acum cu ideea: idealul « *ar trebui* » să se găsească în realitate. În timp ce nu vedem încă *cum* se află acolo și nu înțelegem esența acestui „trebuie”. Credem că

152

LUDWIG WETTGENSTEIN

trebuie să stea în realitate; căci noi credem că îl vedem deja în ea.

102. Regulile stricte și clare ale structurii logice a propoziției ne apar drept ceva care stă în fundal — ascunse în mediul înțelegerii. Le văd deja acum (chiar dacă printr-un mediu) deoarece înțeleg semnul și am în vedere ceva cînd îl folosesc.

103. În gîndurile noastre, idealul stă ferm, de neclintit. Nu poți să treci dincolo de el; trebuie tot timpul să revii la el. Nu există un „în afară”; afară nu se poate respira. — De unde vine acest lucru ? Ideea stă, oarecum, ca ochelarii pe nasul nostru și lucrurile la care ne uităm le vedem prin ei. Nu ne trece cîtuși de puțin prin minte să-i scoatem.

104. Atribuim lucrului ceea ce stă în modul de a-l reprezenta. Posibilitatea comparației, care ne impresionează, o luăm ca percepția unei stări de lucruri de cea mai înaltă generalitate.

105. Dacă credem că trebuie să găsim acea ordine, idealul, în limbajul real, atunci vom fi nemulțumiți cu ceea ce se numește în viața obișnuită „propoziție”, „cuvînt”, „semn”.

Propoziția, cuvîntul, despre care tratează logica, trebuie să fie ceva pur și bine delimitat. Și ne batem acum capul-eu esența semnului *propriu-zis*. — Este ea poate *reprezentarea* semnului ? Sau reprezentarea în acest moment ?

106. Aici este greu să ținem oarecum capul sus, — să vedem că trebuie să rămînem la lucrurile gîndirii de toate zilele și nu să ajungem pe calea greșită, acolo unde se pare că

Faraday, *Istoria chimică a unei luminări*: „apa este un lucru individual — nu se modifică niciodată”. (în original în engleză — *nota trad.*)

CERCETĂRI FILOZOFICE

153

ar trebui să descriem cele din urmă nuanțe, pe care totuși nu le putem cîtuși de puțin descrie cu mijloacele noastre. Ne simțim ca și cum ar trebui să refacem o pînză de păianjen distrusă, cu degetele noastre.

107. Cu cît observăm mai îndeaproape limbajul real, cu atît va fi mai puternic conflictul dintre acesta și cerința noastră. (Puritatea de cristal a logicii nu mi-a fost, totuși, *dată*; ci ea a fost o cerință.) Conflictul devine insuportabil; cerința amenință să devină acum ceva lipsit de conținut. — Am ajuns pe o gheață lucie, unde lipsește frecarea, prin urmare condițiile sînt într-un anumit sens ideale, și tocmai de aceea nu putem să ne mișcăm. Vrem să ne mișcăm; atunci avem nevoie de *frecare*. Înapoi pe terenul zgrunțuros!

108. Ne dăm seama că ceea ce noi numim „propoziție”, „limbaj” nu este unitatea formală pe care mi-am imaginat-o, ci familia structurilor înrudite mai mult sau mai puțin una cu alta. — Dar ce se va alege acum din logică? Rigoarea ei pare aici să slăbească. — Dar prin aceasta nu dispare ea cu totul? — Căci cum poate logica să-și piardă rigoarea? Firește, nu prin aceea că i se ia ceva din rigoare. — *Prejudicata* purității de cristal poate fi înlăturată numai dacă răsturnăm întreaga noastră cercetare. (S-ar putea spune: cercetarea trebuie răsturnată, dar avînd ca punct de sprijin propria noastră nevoie.) Filozofia logicii nu vorbește despre propoziții și cuvinte în vreun alt sens decît o facem noi în viața obișnuită, cînd spunem, bunăoară „Aici este scrisă o propoziție în chineză” sau „Aceasta doar pare să fie ceva de felul scrierii, este însă un ornament” etc.

Noi vorbim despre aspectul spațial și temporal al limbajului; și nu despre o ineptie în afara spațiului și timpului. [*Notăpe marginea paginii*. Numai că ne putem interesa în diferite feluri de un fenomen.] Dar noi vorbim despre el tot

154

LUDWIG WITTGENSTEIN

așa ca și despre piesele jocului de șah, dînd pentru ele regulile jocului, și nu descriind însușirile lor fizice.

întrebarea „Ce este propriu-zis un cuvînt?” este analoagă celei „Ce este o piesă de șah?”

109. Corect era că cercetările noastre nu puteau fi cercetări științifice. Experiența «că, în contradicție cu prejudicata noastră, cutare sau cutare lucru poate fi gîndit» — orice poate să însemne aceasta, nu poate să ne intereseze. (Concepția pneumatică despre gîndire.) Și nu avem voie să propunem nici un fel de teorie. Nu trebuie să fie nimic ipotetic în considerațiile noastre. Orice *explicație* trebuie lăsată la o parte, și locul ei trebuie să-l ia descrierea. Iar această descriere își primește lumina, adică țelul ei, de la problemele filozofice. Acestea nu sînt, firește, probleme empirice, ci ele vor fi dezlegate uîtîndu-ne cum lucrează limbajul nostru, și anume în așa fel încît acest mod să poată fi recunoscut: *împotriva* unei porniri de a-l înțelege în mod greșit. Problemele sînt dezlegate nu prin producerea unei experiențe noi, ci prin punerea laolaltă a unor lucruri de mult cunoscute. Filozofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbajului.

110. „Limbajul (sau gîndirea) este ceva unic” — aceasta se dovedește a fi o superstiție (nu greșală!), ea însăși produsă de iluzii gramaticale.

Iar patosul se concentrează acum asupra acestor iluzii, asupra problemelor.

111. Problemele care iau naștere printr-o interpretare greșită a formelor limbajului nostru au caracterul *adînci-mii*. Ele sînt neliniști adînci; înrădăcinarea lor este tot atît de adîncă în noi ca și formele limbajului nostru, iar însemnătatea lor este tot atît de mare ca și importanța limbajului nostru. — Să ne întrebăm: de ce resimțim o vorbă de spi-

CERCETĂRI FILOZOFICE

155

rit cu caracter gramatical drept *adîncă*? (Căci tocmai aceasta este adîncimea filozofică.)

112. O analogie care este absorbită în formele limbajului nostru produce o aparență falsă; aceasta ne neliniștește: „Nu este totuși *așa*!” — spunem noi. „Dar trebuie, totuși, *să fie așa*!”

113. „Este totuși *așa* —”, îmi spun mie însumi iarăși și iarăși. Simt ca și cum ar trebui să prind esența lucrului, dacă aș putea doar să-mi concentrez privirea cu toată ascuțimea ei asupra acestui fapt, să-l aduc în focarul ei.

114. *Log. Phil. Abh.* (4.5): „Forma generală a unei propoziții este: lucrurile stau în cutare și cutare fel.” — Aceasta este o propoziție de acel gen pe care ni-l repetăm de nenumărate ori nouă înșine. Credem iarăși și iarăși că urmăm contururile naturii, dar ne mișcăm doar de-a lungul formei prin care o examinăm noi.

. O *image* ne ține captivi. Și nu putem ieși din ea, deoarece ea stă în limbajul nostru și acesta pare să ne-o repete într-un mod neîndurător.

116. Atunci când filozofii folosesc un cuvânt — „cunoaștere”, „ființă”, „obiect”, „Eu”, „propoziție”, „nume” — și încearcă să prindă *esența* lucrului, trebuie să ne întrebăm întotdeauna: este oare acest cuvânt folosit, de fapt, în limbajul care este locul său de obârșie, întotdeauna în acest fel ? —

Noi conducem cuvintele din nou de la folosirea lor metafizică la cea cotidiană.

117. Mi se spune: „înțelegi această expresie, nu-i așa? Ei bine — și eu o folosesc cu semnificația pe care-o cunoști.” —

156

LUDWIG WITTGENSTEIN

Ca și cum semnificația ar fi mediul eteric pe care cuvântul îl duce cu sine și îl transportă în oricare din utilizările lui. Dacă, de exemplu, cineva spune că propoziția „Acesta este aici” (arătând spre un obiect din fața lui) are pentru el sens, atunci ar trebui să se întrebe în ce împrejurări anume este folosită, de fapt, această propoziție. În acestea are ea atunci sens.

118. De unde provine însemnătatea cercetării noastre, de vreme ce ea pare să distrugă tocmai tot ceea ce este interesant, adică tot ceea ce este grandios și important? (Ca să zicem așa, toate construcțiile; lăsând în urmă doar bucăți de piatră și moloz.) Ceea ce distrugem sînt doar castele din cărți de joc și scoatem la iveală fundația limbajului pe care au stat.

119. Rezultatele filozofiei sînt descoperirea unui simplu nonsens oarecare și a cucuieiLor pe care și le-a făcut intelectul, lovindu-se în goana sa. de granițele limbajului. Ele, cucuiile, ne îngăduie să recunoaștem valoarea acelei descoperiri.

120. Când vorbesc despre limbaj (cuvînt, propoziție etc.) trebuie să folosesc limbajul cotidian. Este oare acest limbaj poate prea grosolan, prea material pentru ceea ce vrem să spunem? *Și cum va fi constituit un altul?* — Și cît este de ciudat că noi putem atunci să facem în genere ceva al nostru! Faptul că atunci cînd dau explicații privitoare la limbaj eu trebuie să folosesc întregul limbaj (nu bunăoară unul pregătitor, provizoriu) arată deja că eu pot să produc despre limbaj doar considerații de natură exterioară.

Da, dar atunci cum pot să ne satisfac aceste explicații ? — Ei bine, întrebările tale au fost și ele formulate în acest limbaj ; au trebuit să fie exprimate în acest limbaj, dacă era ceva de întrebare! Iar scrupulele tale sînt neînțelegeri.

CERCETĂRI FILOZOFICE

157

întrebările tale se referă la cuvinte; de aceea, trebuie să vorbesc despre cuvinte.

Se spune: contează nu cuvîntul, ci semnificația lui; și ne gîndim la semnificație ca la un lucru de același gen cu cuvîntul, chiar dacă diferit de cuvînt. Aici cuvîntul, acolo semnificația. Banii și vaca pe care o putem cumpăra cu ei. (Pe de altă parte însă: banii și folosirea lor.)

121. S-ar putea gîndi: dacă filozofia vorbește despre folosirea cuvîntului „filozofie”, ar trebui să existe o filozofie de ordinul al doilea. Dar nu este deloc așa: ci situația corespunde celei din ortografie, care are de-a face și cu cuvîntul „ortografie”, fără ca ea să fie atunci una de ordinul al doilea.

122.0 sursă principală a neînțelegerilor noastre este aceea că noi nu *cuprindem cu privirea* folosirea cuvintelor noastre. — Gramaticii noastre îi lipsește puterea de cuprindere. — Reprezentarea care cuprinde cu privirea întregul oferă înțelegerea care constă tocmai în aceea că noi « vedem corelațiile ». De aici însemnătatea găsirii și inventării *verigilor intermediare*.

Conceptul reprezentării care cuprinde cu vederea întregul este, pentru noi, de o însemnătate fundamentală. El desemnează forma noastră de reprezentare, modul în care vedem lucrurile. (Este aceasta o *Weltanschauung*!)

123. O problemă filozofică are forma: „Nu mă descurc.”

124. Filozofia nu are voie să afecteze în nici un chip folosirea reală a limbajului; ea poate, prin urmare, în cele din urmă doar să o descrie.

Căci ea nu poate nici să o fundamenteze. Ea lasă totul așa cum este.

Ea lasă și matematica așa cum este și nici o descoperire matematică nu o poate face să înainteze. O „problemă cen-

158

LUDWIG WITTGENSTEIN

trală a logicii matematice" este pentru noi o problemă a matematicii, ca și oricare alta.

125. Nu este treaba filozofiei să rezolve contradicția prin-tr-o descoperire matematică, logico-matematică. Ci să facă posibilă cuprinderea cu privirea a acelei stări a matematicii care ne neliniștește, a stării *dinaintea* rezolvării contradicției. (Iar prin aceasta nu ocolim ceva de felul unei dificultăți.)

Faptul fundamental este aici că noi fixăm reguli, o tehnică pentru un joc și apoi, atunci când urmăm regulile, lucrurile nu merg precum presupusesem. Că noi sîntem, oarecum, captivi ai propriilor noastre reguli.

Această captivitate în regulile noastre este ceea ce vrem să înțelegem, să cuprindem cu privirea.

Ea aruncă o lumină asupra conceptului nostru de a avea ceva în vedere. Căci în acele cazuri lucrurile stau altfel decît avusesem noi în vedere, decît anticipasem. Noi spunem tocmai atunci cînd, bunăoară, intervine contradicția: „Nu asta am avut eu în vedere.”

Statutul civil al contradicției sau statutul ei în lumea civilă: aceasta este problema filozofică.

126. Filozofia așază, pur și simplu, totul în fața noastră și nu explică, nu deduce nimic. — Deoarece totul stă deschis în fața ochilor noștri, nu există nimic de explicat. Căci ceea ce este ascuns nu ne interesează.

„Filozofie” ar putea fi numit și ceea ce este posibil *înaintea* tuturor noilor descoperiri și invenții.

127. Munca filozofului este o reunire de amintiri pentru un anumit scop.

128. Dacă am vrea să formulăm *teze* în filozofie, nu s-ar putea niciodată ajunge la o discuție asupra lor, deoarece toți ar fi de acord cu ele.

129. Aspecte ale lucrurilor care sînt cele mai importante pentru noi ne sînt ascunse prin simplitatea și familiaritatea lor. (Nu putem observa ceva — deoarece se află tot timpul în fața ochilor noștri.)

Fundamentele propriu-zise ale cercetării sale nu-l izbesc deloc pe om. În afară de cazul în care ele l-au izbit vreodată. — Iar aceasta înseamnă: nu sîntem izbiți de ceea ce, o dată văzut, este lucrul cel mai izbitor și puternic.

130. Jocurile noastre de limbaj clare și simple nu sînt studii pregătitoare pentru o reglementare viitoare a limbajului — oarecum prime aproximații, care nu iau în considerare frecarea și rezistența aerului.

Mai degrabă, jocurile de limbaj stau aici drept *obiecte de comparație*, care trebuie să arunce o lumină asupra realităților limbajului nostru, prin asemănare și neasemănare.

131. Putem evita incorectitudinea sau lipsa de conținut a afirmațiilor noastre numai dacă prezentăm modelul drept ceea ce este el, ca obiect de comparație — ca riglă de măsură, pentru a spune așa; și nu drept prejudecată căreia *ar trebui* să i se conformeze realitatea. (Dogmatismul în care cădem așa de ușor cînd filozofăm.)

132. Noi vrem să stabilim o ordine în cunoașterea noastră asupra folosirii limbajului: o ordine pentru un anumit scop; una din multele ordini posibile; nu *ordinea*. Vom pune mereu în evidență în acest scop, distincții pe care formele noastre obișnuite de limbaj le trec ușor cu vederea. Prin aceasta se poate crea impresia că noi am vedea drept sarcină a noastră să reformăm limbajul.

O asemenea reformă pentru anumite scopuri practice, îmbunătățirea terminologiei noastre în vederea evitării neînțelegerilor în folosirea practică, este pe deplin posibilă. Dar nu acestea sînt cazurile cu care avem de-a face. Confuziile

care ne preocupă iau naștere atunci cînd limbajul merge în gol, nu cînd lucrează.

133. Nu vrem să rafinăm sau să completăm într-un mod nemaiauzit sistemul de reguli pentru folosirea cuvintelor noastre.

Căci claritatea spre care năzuim este, într-adevăr, una *deplină*. Dar aceasta înseamnă doar că problemele filozofice vor trebui să dispară *complet*.

Descoperirea propriu-zisă este cea care mă face capabil să pun capăt filozofării, atunci cînd vreau. — Aceea care lasă în pace filozofia, astfel încît să nu mai fie biciuită de întrebări care să o pună pe *ea însăși* sub semnul întrebării. — În loc de aceasta, este indicată acum, prin exemple, o metodă, iar seria acestor exemple poate fi întreruptă. — Vor fi dezlegate probleme (înlăturate dificultăți), nu o problemă.

Nu există o metodă a filozofiei, există însă cu siguranță metode, oarecum terapii diferite.

134. Să examinăm propoziția: „Așa stau lucrurile.” — Cum pot să spun că aceasta este forma generală

a propoziției ? — Ea *însăși* este înainte de toate o propoziție, o propoziție a limbii române, căci ea are subiect și predicat. Cum va fi însă folosită această propoziție — și anume în limbajul nostru cotidian ? Căci doar *de aici* am luat-o.

Spunem, de pildă: „Mi-a explicat situația lui, mi-a spus cum stau lucrurile și că are nevoie, de aceea, de un împrumut.” Se poate, așadar, spune în acest sens că fiecare propoziție ar sta pentru orice enunț. Ea este folosită ca *schemă* propozițională; dar aceasta *doar* deoarece are structura unei propoziții a limbii române. S-ar putea spune în loc de aceasta: „lucrurile stau în cutare și cutare fel” sau „așa și așa se prezintă lucrurile” etc. S-ar putea, de asemenea, folosi pur și simplu o literă, o variabilă, ca în logica simbolică. Dar

CERCETĂRI FILOZOFICE

161

nimeni nu va numi litera „p” forma generală a propoziției. Cum am spus, „Așa stau lucrurile” era așa ceva doar deoarece ea *însăși* este ceea ce numim o propoziție în limba română. Dar deși este o propoziție, ea nu are folosire decât ca variabilă propozițională. A spune că această propoziție este (sau nu este) în acord cu realitatea ar fi un nonsens evident și ilustrează faptul că o trăsătură a noțiunii noastre de propoziție este *să sune ca o propoziție*.

135. Dar nu avem noi oare o noțiune a ceea ce este o propoziție, despre ceea ce înțelegem noi prin „propoziție” ? — Ba da, în măsura în care avem și o noțiune despre ceea ce înțelegem prin „joc”. Dacă vom fi întrebați ce este o propoziție — fie că trebuie să răspundem altuia fie nouă înșine — vom da exemple, între acestea și ceea ce putem numi serii de propoziții definite inductiv; numai în *acest* fel avem o noțiune a propoziției. (Compară noțiunea de propoziție cu cea de număr.)

136. În principiu, a prezenta expresia „Așa stau lucrurile” drept formă generală a propoziției este același lucru ca și definiția: o propoziție este tot ceea ce poate fi adevărat sau fals. Căci în loc de „Așa stau lucrurile” aș fi putut de asemenea spune: „Cutare și cutare este adevărat.” (Dar și: „Cutare și cutare este fals”.) Acum însă

« p » este adevărat = p « p » este fals = non-p.

Iar a spune că o propoziție este tot ceea ce poate să fie adevărat sau fals înseamnă a spune că numim propoziție acel lucru căruia putem să-i aplicăm *în limbajul nostru* calculul funcțiilor de adevăr.

Se pare că lucrurile stau ca și cum definiția — propoziția este ceea ce poate fi adevărat sau fals — ar determina ce este o propoziție spunând: ceea ce se potrivește noțiunii « ade-

162

LUDWIG WITTGENSTEIN

văr » sau lucrul căruia i se potrivește noțiunea « adevăr » este o propoziție. Ca și cum am avea, prin urmare, o noțiune de adevăr și de fals cu ajutorul căreia am putea determina acum ce este și ce nu este o propoziție. Ceea ce se *îmbucă* în noțiunea de adevăr (ca și într-o roată dințată), aceasta este o propoziție.

Aceasta este însă o imagine proastă. Este ca și cum am spune „Regele în șah este *acea* piesă căreia i se poate da șah.” Dar aceasta nu poate însemna decât că în jocul nostru de șah putem da șah doar regelui. Tot așa cum propoziția că numai o *propoziție* e susceptibilă să fie adevărată poate să spună doar că noi predicăm „adevărat” și „fals” numai despre ceea ce numim o propoziție. Iar ceea ce este o propoziție este determinat *într-un* sens de regulile formării propoziției (în limba română, de exemplu), într-un alt sens prin folosirea semnelor în jocul de limbaj. Iar folosirea cuvintelor „adevărat” și „fals” poate fi și ea o parte a acestui joc; iar atunci pentru noi ea *aparține* propoziției, dar nu i se *potrivește* » acesteia. Cum am putea, de asemenea, spune că a da șah *aparține* noțiunii noastre de rege în șah (oarecum ca o parte componentă a acesteia). A spune că a da șah nu se *potrivește* noțiunii noastre de pion ar însemna că un joc în care s-ar da șah pionilor, în care ar pierde, bunăoară, cel care-și pierde pionii — un asemenea joc ar fi neinteresant, sau prostesc, sau prea complicat, sau altele de acest fel.

137. Cum stau lucrurile dacă învățăm să determinăm subiectul propoziției prin întrebarea „Cine sau ce... ?” — Aici există, totuși, o *potrivire* » a subiectului la această întrebare; căci cum am afla altfel, prin întrebare, care este subiectul ? Aflăm acest lucru într-un mod asemănător cu modul în care aflăm ce literă urmează în alfabet după « K », spu-nîndu-ne nouă literele alfabetului pînă la « K ». Acum, în ce sens se potrivește « L » în acest șir de litere ? — Și în *acest* sens s-ar putea, de asemenea, spune că „adevărat” și „fals”

CERCETĂRI FILOZOFICE

163

se potrivesc propoziției; și am putea învăța un copil să deosebească propoziții de alte expresii spunându-i: „întreabă-te dacă poți să spui după ce o rostești « este adevărat ». Dacă aceste cuvinte se potrivesc, atunci ea este o propoziție." (Și tot așa s-ar putea spune: întreabă-te dacă poți să pui cuvintele „Așa stau lucrurile:" înaintea ei.)¹

138. Poate însă semnificația unui cuvânt pe care îl înțeleg să nu se potrivească cu sensul propoziției pe care o înțeleg? Sau semnificația unui cuvânt să se potrivească cu semnificația altuia? — Desigur, dacă semnificația este *folosirea* cuvintelor, nu are sens să vorbim de o asemenea potrivire. Dar noi *înțelegem* semnificația unui cuvânt când îl auzim sau îl pronunțăm; o prindem dintr-o dată; și ceea ce prindem în acest fel este totuși ceva diferit de « folosirea » ce se întinde în timp!

139. Dacă cineva îmi spune, de pildă, cuvântul „cub", eu știu ce înseamnă. Dar poate să-mi apară în fața ochilor întreaga *utilizare* a cuvântului, când îl *înțeleg* în acest fel?

Da, dar nu va fi determinată, pe de altă parte, semnificația cuvântului și prin această utilizare? Și pot acum aceste determinări să se contrazică? Poate ceea ce noi prindem *dintr-o dată* să fie în acord cu o utilizare, să i se potrivească sau să nu i se potrivească? Și cum poate ceea ce este prezent pentru noi într-o clipă, ceea ce ne apare în fața ochilor într-o clipă, să se potrivească cu o *utilizare*?

¹ Trebuie oare să *știu* dacă înțeleg un cuvânt? Nu se întâmplă, de asemenea, să-mi închipui că înțeleg un cuvânt (tot așa cum îmi închipui că înțeleg un gen de calcul) și apoi să-mi dau seama că nu l-am înțeles? („Am crezut că știu ce înseamnă mișcare « relativă » și « absolută », dar văd că nu știu.")

164

LUDWIG WITTGENSTEIN

Ce este, de fapt, ceea ce ne apare în fața ochilor atunci când *înțelegem* un cuvânt? — Nu este ceva de felul unei imagini? Nu poate fi o imagine?²

Acum, închipuie-ți că atunci când auzi cuvântul „cub" îți apare în fața ochilor o imagine. Să zicem desenul unui cub. În ce sens poate să se potrivească sau nu această imagine unei întrebări a cuvântului „cub"? — Poate că vei spune: „este simplu — dacă această imagine îmi apare în fața ochilor și arăt, de exemplu, spre o prismă triunghiulară și spun că aceasta ar fi un cub, atunci această folosire nu se potrivește cu imaginea." — Dar au se potrivește ea? Am ales în mod intenționat exemplul în așa fel încât este foarte ușor să-ți reprezinti o *metodă de proiecție* prin care imaginea totuși se potrivește.

Imaginea cubului ne-a *sugerat* o anumită utilizare, dar puteam să o folosesc și altfel.

140. De ce fel a fost atunci greșeala mea? A fost ea una pe care am dori să o exprimăm astfel: aș fi crezut că imaginea mă constrânge acum la o anumită utilizare? Cum am putut oare să cred asta? Ce *am* crezut în acest caz? Există oare o imagine sau ceva asemănător unei imagini, care ne constrânge la o anumită utilizare și a fost, așadar, greșeala

² (a) „Cred că cuvântul potrivit în acest caz este". Nu arată oare aceasta că semnificația unui cuvânt este ceva care ne apare în fața ochilor și care este oarecum imaginea exactă pe care vrem să o folosim aici? Gîndește-te că aș alege între cuvintele „împunător", „demn", „mîndru", „care impune respect"; nu este oare ca și cum aș alege între desenele-din-tr-o mapă? — Nu; faptul că se vorbește de *cuvîntul potrivit* nu *arată* existența a ceva care etc. Mai degrabă, sîntem înclinați să vorbim de ceva de genul imaginii, deoarece putem resimți un cuvînt drept potrivit; deoarece alegem adesea între cuvinte așa cum alegem între imagini asemănătoare, dar totuși nu identice; deoarece folosim adesea imagini în loc de cuvinte sau pentru ilustrarea cuvintelor; etc.

(b) Văd o imagine; ea îl reprezintă pe un bătrîn, care urcă un drum abrupt sprijinindu-se pe un baston. — Cum se întâmplă asta? Nu ar putea să arate tot așa dacă, stînd în această poziție, el ar aluneca în jos pe stradă? Un locuitor de pe Marte va descrie, poate, imaginea în acest fel. Nu este nevoie să explic de ce *noi* nu o descriem în acest fel.

CERCETĂRI FILOZOFICE

165

mea o confuzie? — Căci am putea fi înclinați să ne exprimăm și în acest fel: am fi, cel mult, sub o constrîngere psihologică, dar nu sub una logică. Și aici pare să fie exact ca și cum am fi cunoscut două genuri de cazuri.

Ce a realizat oare argumentul meu? El ne-a făcut atenți (ne-a amintit) că noi am fi fost gata, în anumite împrejurări, să numim și un alt proces „utilizarea imaginii cubului", și nu numai pe cel la care ne-am gîndit la început. « Credința noastră că imaginea ne-ar constrînge la o anumită utilizare » a constatat, prin urmare, în faptul că nouă ne-a trecut prin minte doar un caz, și nici un alt caz. „Există și o altă soluție" înseamnă: există și altceva pe care sînt pregătit să-l numesc „soluție"; la acesta sînt pregătit să aplic cutare și cutare imagine, cutare și cutare analogie etc.

Iar esențialul este acum că noi vedem că la auzul cuvîntului ne apare în fața ochilor același lucru, dar

utilizarea lui poate fi totuși alta. Și are el atunci, în amîndouă cazurile, *aceeași* semnificație ? Cred că vom nega aceasta.

141. Dar cum stau lucrurile dacă în fața ochilor ne apare nu pur și simplu imaginea cubului, ci pe lîngă aceasta și metoda de proiecție ? — Cum trebuie să-mi închipui asta ? — Poate așa, că văd în fața mea o schemă a modului cum se face proiecția. Să zicem, o imagine care arată două cuburi legate între ele prin linii de proiecție. — Dar mă duce oare aceasta în mod esențial mai departe ? Nu pot să mă gîndesc acum și la diferite utilizări ale acestei scheme ? — Desigur, dar nu poate *să-mi treacă prin cap*, așadar, o *utilizare* ? — Ba da; doar că trebuie să căpătăm mai multă claritate cu privire la utilizarea *acestei* expresii. Presupune că îi prezint cuiva diferite metode de proiecție, pentru ca apoi el să le aplice; și să ne întrebăm în ce caz vom spune că lui îi trece prin cap *metoda* de proiecție pe care eu o am în vedere.

Pentru aceasta noi acceptăm acum, în mod evident, două genuri de criterii: pe de o parte, imaginea (de orice fel ar fi ea), care ne trece prin minte într-un anumit moment al

166

LUDWIG WITTGENSTEIN

timpului; pe de altă parte, modul în care el utilizează — de-a lungul timpului — această reprezentare. (Și aici nu este clar dacă este pe de-a-ntregul neesențial că această imagine i se prezintă în imaginație și nu stă în fața lui doar ca un desen sau ca model; sau va fi construită și de către el ca model ?)

Se pot oare ciocni imaginea și utilizarea ? Da, ele pot să se ciocnească dacă imaginea ne lasă să așteptăm o altă utilizare; deoarece oamenii utilizează în general *această* imagine, în *acest* fel.

Vreau să spun: există aici un caz *normal* și cazuri anormale.

142. Folosirea cuvintelor ne este în mod clar prescrisă doar în cazurile normale; noi știm, nu avem nici o îndoială, ce anume va trebui să spunem în acest și în acel caz. Cu cît va fi un caz mai anormal, cu atît va deveni mai îndoielnic ceea ce va trebui să spunem aici. Iar dacă lucrurile s-ar comporta cu totul altfel decît se comportă de fapt — dacă nu ar exista, de exemplu, o expresie caracteristică a durerii, a fricii, a bucuriei; dacă ceea ce este regulă ar fi excepția și ceea ce este excepție, regula; sau dacă ambele ar fi fenomene cu o frecvență relativ egală — atunci jocurile noastre normale de limbaj și-ar pierde orice noimă. — Procedura de a pune o bucată de brînză pe cîntar și de a-i determina prețul după bătaia cîntarului și-ar pierde orice noimă dacă s-ar întîmpla mai des, fără cauze evidente, ca asemenea bucați să crească brusc sau să se micșoreze. Această observație va deveni mai clară dacă vom vorbi despre lucruri cum sînt relația dintre expresie și sentiment și altele asemănătoare.

143. Să considerăm acum acest gen de joc de limbaj: B trebuie să scrie, la ordinul lui A, serii de semne potrivit unei anumite reguli de formare.

Prima din aceste serii trebuie să fie cea a numerelor naturale în sistemul decimal. — Cum învață el să înțeleagă acest sistem ? — Mai întîi, îi vor fi scrise serii de numere și i se

CERCETĂRI FILOZOFICE

167

va cere să le copieze. (Nu acorda atenție expresiei „serii de numere”, ea nu este folosită aici în mod incorect!) Și deja aici există o reacție normală și una anormală a celui care învață. — Poate că la început îi conducem mîna la scrierea seriei de la 0 la 9; dar apoi, *posibilitatea înțelegerii* va depinde de faptul dacă el va scrie mai departe de unul singur. — Și ne putem închipui aici, de exemplu, că el copiază, ce-i drept, cifre de unul singur, dar nu la rînd, ci la întîmplare, o dată una, altă dată alta. Și atunci înțelegerea încetează *aici*. — Sau el face « *greșeli* » în ordinea cifrelor. — Deosebirea dintre acest caz și primul este, firește, una legată de frecvență. — Sau el face o greșală *sistematică*; el copiază, de exemplu, fiecare al doilea număr; sau el copiază seria 0, 1, 2, 3, 4, 5,

... astfel: 1, 0, 3, 2, 5, 4.....Aici vom fi aproape tentați să spunem că el ne-a înțeles în mod *greșit*.

Dar observă: nu există o graniță netă între o greșală în-tîmplătoare și una sistematică. Adică

între ceea ce ești înclinat să numești o „greșeală întâmplătoare” și una „sistematică”.

El poate fi, eventual, dezvățat de eroarea sistematică (ca de un obicei prost). Sau acceptăm felul său de a copia și încercăm să-l învățăm felul nostru ca pe o modalitate degenerată, ca pe o variație a felului său de a copia. — Capacitatea de a învăța a elevului nostru poate să se oprească și aici.

144. Ce am în vedere oare atunci când spun „aici *poate* să se oprească capacitatea de a învăța a elevului”? Îi împărtășesc acest lucru din experiența mea? Desigur că nu. (Chiar dacă aș fi avut o asemenea experiență.) Și ce fac eu oare cu această propoziție? Ei bine, aș dori ca tu să spui: „Da, este adevărat, ne putem închipui și acest lucru, acest lucru s-ar

Ceea ce trebuie să spunem pentru a explica semnificația, am în vedere importanța unei noțiuni, sînt adesea fapte deosebit de generale ale naturii. Asemenea fapte, care datorită generalității lor, aproape că nu mai sînt menționate vreodată.

168

LUDWIG WITTGENSTEIN

și putea întâmpla!” — Dar doream eu oare să-i atrag atenția că este în stare să-și reprezinte acest lucru? — Doream să pun această imagine în fața ochilor săi, iar *recunoașterea* de către el a acestei imagini constă în aceea că el este înclinat acum să considere într-un alt fel un caz dat: adică să-l compare cu *această* serie de imagini. Am schimbat *felul său de a privi*. (Matematician indian: „Privește aceasta.”)

145. Elevul scrie acum seria de la 0 la 9 într-un fel care ne mulțumește. — Iar acesta va fi cazul doar atunci când el reușește adesea, nu atunci când o face bine o dată la o sută de încercări. Acum continuu seria și îi atrag atenția asupra revenirii periodice a primei serii de unități; apoi asupra revenirii periodice a zecilor. (Ceea ce înseamnă doar că eu folosesc anumite accentuări, subliniez semne, le scriu în cutare și cutare fel unele sub altele, și alte lucruri asemănătoare.) — Iar acum, la un moment dat, el continuă seria de unul singur — sau nu o face. — Dar de ce spui acest lucru; *asta* este de la sine înțeles! — Firește; doream doar să spun: efectul oricărei *explicații* suplimentare depinde de *reacția* lui. Dar să presupunem acum că după anumite eforturi ale celui care-l învață el continuă seria în mod corect, adică așa cum o facem noi. Acum am putea, așadar, spune: el cunoaște sistemul. — Dar cît de departe trebuie să continue el seria corect pentru ca să putem spune asta în mod îndreptățit? Este clar: nu poți să indici aici o limită.

146. Dacă întreb acum: „A înțeles el sistemul atunci când continuă seria pînă la o sută?” Sau — dacă în jocul nostru primitiv de limbaj nu trebuie să vorbesc despre « a înțelege »: A prins el sistemul, dacă continuă seria în mod corect *pînă acolo*? — Aici vei spune, poate: a prins sistemul (sau, de asemenea, a-l înțelege) nu poate să constea în faptul că seria va fi continuată pînă la *acest* sau la *acel* număr; *aceas-*

CERCETĂRI FILOZOFICE

169

ta nu este decît utilizarea înțelegerii. Înțelegerea însăși este o stare *din care* ia naștere utilizarea corectă.

Și la ce ne gîndim, de fapt, aici? Nu ne gîndim oare la derivarea unei serii din expresia ei algebrică? Sau cel puțin la ceva analog? — Dar am fost deja o dată aici. Ne putem doar imagina mai mult decît o utilizare a unei formule algebrice; și fiecare tip de utilizare poate fi formulat, la rîn-dul lui, în mod algebric, dar aceasta nu ne duce, bineînțeles, mai departe. Utilizarea rămîne un criteriu al înțelegerii.

147. „Dar cum poate fi asta? Dacă *eu* spun că înțeleg legea unei serii, nu o spun totuși pe temeiul *experienței*, a faptului că am utilizat pînă acum expresia algebrică în cutare și cutare fel! În orice caz, știu, cel puțin în ceea ce mă privește, că am în vedere cutare și cutare serie; indiferent cît de departe am dezvoltat-o de fapt.” —

Ai în vedere, prin urmare: tu cunoști utilizarea legii seriei făcînd cu totul abstracție de ceea ce-ți amintești cu privire la utilizările ei reale pentru anumite numere. Și vei spune, poate: „Fără îndoială! Căci seria este infinită, iar acea parte a seriei pe care am putut-o eu dezvolta este finită.”

148. În ce constă însă această cunoaștere? Îngăduie-mi să întreb: *Cînd* cunoști tu această utilizare? întotdeauna? Ziua și noaptea? Sau numai atunci când te gîndești tocmai la legea seriei? Aceasta înseamnă: o cunoști așa cum cunoști alfabetul și tabla înmulțirii? Sau numești „cunoaștere” o stare a conștiinței sau un proces — să zicem ceva de felul lui a te gîndi la ceva sau ceva asemănător?

149. Dacă se spune că a cunoaște literele este o stare a minții, atunci se are în vedere o stare a unui aparat al minții (poate a creierului nostru), cu ajutorul căreia explicăm *manifestările* acestei cunoașteri.

O asemenea stare este numită o dispoziție. A vorbi aici despre o stare a minții nu este

170

LUDWIG WITTGENSTEIN

ceva scutit de obiecții, deoarece trebuie să existe două criterii pentru stare; și anume o cunoaștere a construcției aparatului, făcând abstracție de efectele funcționării sale. (Nimic nu ar fi aici mai înșelător decât folosirea cuvintelor „conștient” și „inconștient” pentru opoziția dintre stare a conștiinței și dispoziție. Căci această pereche de cuvinte acoperă o diferență gramaticală.)

150. Gramatica cuvântului „a ști” este în mod evident strâns înrudită cu gramatica cuvintelor „a putea”, „a fi în stare”. Dar și strâns înrudită cu cea a cuvântului „a înțelege”. («A stăpîni » o tehnică.)

151. Există însă și această folosire a cuvântului „a ști”: spunem „Acum știu!” — și tot așa „Acum pot să o fac!” și „Acum înțeleg!”

Să ne imaginăm următorul exemplu: A scrie șiruri de numere; B se uită la el și încearcă să găsească o lege în șirul de numere. Dacă reușește, el strigă: „Acum pot să continuu!” — Această capacitate, această înțelegere este, așadar, ceva care intervine într-o clipă. Să vedem, așadar: Ce este acel lucru care intervine aici ? — A a scris numerele 1, 5, 11, 19,

(a) „A înțelege un cuvînt”, o stare. O stare *mintală* însă ? — Tristețe, agitație, dureri le numim stări mintale. Fă această cercetare gramaticală : Noi spunem

«.

„A fost trist toată ziua.”

„A fost foarte agitat toată ziua.”

„De ieri a avut neînterupt dureri.”

Spunem de asemenea „înțeleg acest cuvînt de ieri”. Dar „neînterupt” ? — Da, se poate vorbi de o întrerupere a înțelegerii.

Dar în ce situații? Compară: „Cînd au slăbit durerile tale?” și „Cînd ai încetat să înțelegi cuvîntul ?”

(b) Cum ar fi dacă s-ar pune întrebarea: Cînd *poți* juca șah ? întotdeauna sau cînd faci o mișcare ? Și tot jocul de șah în timpul fiecărei mutări ? — Și ce ciudat că a ști să joci șah cere atît de puțin timp, iar o partidă mult mai mult.

CERCETĂRI FILOZOFICE

171

29; atunci B spune că știe să continue. Ce s-a întîmplat aici ? S-ar fi putut întîmpla lucruri diferite; de exemplu: în timp ce A scria încet un număr după altul, B încerca să aplice diferite formule algebrice la numerele scrise. După ce A a scris numărul 19, B a încercat formula $a_n = n^2 + n - 1$; iar numărul următor i-a confirmat ipoteza.

Sau B nu se gîndește la formule. El îl privește, cu un anumit sentiment de încordare, pe A cum își scrie numerele; și prin cap îi trec tot felul de gînduri neclare. În cele din urmă, se întrebă: „Care este șirul diferențelor ?” El găsește: 4, 6, 8, 10 și spune: Acum pot să continuu.

Sau el se uită și spune: „Da, cunosc șirul” — și îl continuă așa cum ar fi făcut-o dacă A ar fi scris șirul 1, 3, 5, 7, 9. Sau nu spune absolut nimic și scrie pur și simplu șirul mai departe. Poate avusese o senzație pe care am putea să o numim „asta-i ușor!” (O asemenea senzație este, de exemplu, cea a unei rețineri ușoare, rapide a respirației, ca și atunci cînd te sperii puțin.)

152. Dar sînt oare aceste procese, pe care le-am descris aici, *înțelegerea* ?

„B înțelege principiul șirului” nu înseamnă pur și simplu: lui B îi vine în minte formula „ $a_n = \dots$ ”! Căci este cu totul posibil ca lui să-i vină în minte formula și totuși să nu înțeleagă. „El înțelege” trebuie să conțină mai mult decît: îi trece prin minte formula. Și tot așa, mai mult decît vreunul dintre *fenomenele însoțitoare* sau manifestările, mai mult sau mai puțin caracteristice, ale înțelegerii.

153. Noi încercăm acum să prindem procesul mintal al înțelegerii, care se ascunde, se pare, în spatele acelor fenomene însoțitoare mai grosolane și de aceea mai izbitoare. Dar aceasta nu ne reușește. Sau, mai bine spus: nu se ajunge la o adevărată încercare. Căci chiar presupunînd că aș fi găsit ceva care ar surveni în toate acele cazuri în care înțeleg

172

LUDWIG WITTGENSTEIN

— de ce ar trebui să fie acum tocmai *aceasta* înțelegerea ? Și cum ar putea, oare, ca procesul înțelegerii să fi fost ascuns, cînd spuneam totuși „Acum înțeleg”, *deoarece* înțelegeam ?! Și dacă spun că el este ascuns — cum știu eu, oare, ce trebuie să caut ? Sînt într-o încurcătură.

154. Dar așteaptă! — dacă „acum înțeleg principiul” nu spune același lucru cu „îmi vine în minte formula...” (sau „rostesc formula”, „o scriu” etc.) — decurge, oare, de aici că eu folosesc propoziția „acum înțeleg ...” sau „acum pot să continuu” ca descriere a unui proces care există în spatele sau alături de pronunțarea formulei ?

Dacă ceva trebuie să stea « în spatele rostirii formulei » acestea sînt *anumite împrejurări*, care mă îndreptățesc să spun că pot să continuu — atunci cînd îmi vine în minte formula.

Nu te gîndi însă cîtuși de puțin la înțelegere ca la un « proces mintal »! — Căci *acesta* este felul de a vorbi care te duce în încurcătură. Ci întreabă-te: în ce situație, în ce împrejurări spunem noi, oare, „Acum știi să continui” ? Mă refer la cazul cînd mi-a venit în minte formula. —

În sensul în care pentru înțelegere există procese caracteristice (inclusiv procese mintale), înțelegerea nu este un proces mintal.

(Slăbirea și accentuarea unei senzații de durere; auzirea unei melodii, a unei propoziții: procese mintale.)

155. Voiam, prin urmare, să spun: dacă el a știut dintr-o dată cum să continue, dacă a înțeles principiul, el a avut poate o stare subiectivă deosebită — pe care, atunci cînd este întrebat „Cum a fost ? Ce s-a întîmplat cînd ai înțeles dintr-o dată principiul ?”, o va descrie cam așa cum am descris-o mai sus — dar ceea ce, din punctul nostru de vedere, îl îndreptățește să spună într-un asemenea caz că înțelege, că știe

CERCETĂRI FILOZOFICE

173

să continue sînt *împrejurările* în care a avut o asemenea stare subiectivă.

156. Acest lucru va fi mai clar dacă intercalăm examinarea unui alt cuvînt, și anume a cuvîntului „a citi”. Trebuie să observ, mai întîi, că în această examinare nu iau în considerare înțelegerea sensului a ceea ce este citit; cititul este aici, dimpotrivă, activitatea de a reda cu glas tare ceea ce este scris sau tipărit; și, de asemenea, de a scrie după dictare, de a scrie după ceva tipărit, de a cînta după note și altele de acest fel.

Folosirea acestui cuvînt în împrejurările vieții noastre obișnuite ne este, firește, extrem de bine cunoscută. Rolul pe care-l joacă cuvîntul în viața noastră, și cu aceasta jocul de limbaj în care-l întrebuițăm, ar fi greu de descris, fie și în linii mari. Un om, să zicem un german, a parcurs, în școală sau acasă, toate formele de învățămînt obișnuite la noi. A învățat să citească în limba lui maternă. Mai tîrziu citește cărți, scrisori, ziarul și altele.

Ce se întîmplă cînd el citește, bunăoară, ziarul ? — Ochii săi alunecă — cum spunem noi — de-a lungul cuvintelor tipărite, el le spune cu glas tare — sau doar pentru sine; și anume, pe unele cuvinte prinzînd forma lor tipărită ca întreg, pe altele după ce ochiul său a prins prima silabă; pe unele le citește silabă cu silabă, iar pe unul sau altul îl citește, poate, literă cu literă. — Vom spune, de asemenea, că el a citit o propoziție dacă în timpul cititului nu vorbește tare, nici pentru sine, dar după aceea este în stare să redea propoziția cuvînt cu cuvînt sau aproape așa. — El poate să fie atent la ceea ce citește sau, de asemenea, — cum am putea spune — să funcționeze ca o simplă mașină de citit, adică să citească tare și corect, fără a fi atent la ceea ce citește; poate că atenția lui este îndreptată spre cu totul altceva (astfel în-cît, dacă este întrebat imediat după aceea, nu mai este în stare să spună ce a citit).

174

LUDWIG WITTGENSTEIN

Compară acum un începător cu acest cititor. El citește cuvintele, silabisindu-le anevoie. — Unele cuvinte le ghicește însă din context; sau, poate, el cunoaște pasajul parțial deja pe de rost. Învățătorul spune atunci că el nu *citește* de fapt cuvintele (și, în anumite cazuri, că se prefăce doar că le citește). Dacă ne gîndim la *acest* citit, la cititul începătorului, și ne întrebăm în ce constă *cititul*, vom fi înclinați să spunem: el este o activitate mintală conștientă de un fel aparte.

Spunem și despre elev: „Doar el știe, desigur, dacă citește într-adevăr sau spune, pur și simplu, cuvintele pe de rost.” (Despre aceste propoziții „Doar *el* știe ...” va trebui să mai vorbim.)

Vreau însă să spun: trebuie să recunoaștem că, în ceea ce privește pronunțarea *unui* cuvînt tipărit oarecare, în conștiința elevului care « se prefăce » că citește poate să se petreacă același lucru ca și în conștiința cititorului exersat, care îl « citește ». Cuvîntul „a citi” va fi folosit *altfel* atunci cînd vorbim despre începător și de cititorul exersat. — Am dori acum, firește, să spunem: Ceea ce se petrece cu cititorul exersat și ceea ce se petrece cu începătorul, cînd ei rostesc cuvîntul, nu *poate* fi același lucru. Și dacă nu ar exista nici o deosebire în privința lucrurilor de care sînt conștienți, atunci trebuie să existe una în activitatea inconștientă a minții lor; sau și în creier. — Am dori, așadar, să spunem: Aici acționează, în orice caz, două mecanisme diferite! Iar ceea ce se petrece în ei trebuie să deosebească cititul de ceea ce nu este citit. — Dar aceste mecanisme sînt doar ipoteze; modele destinate să explice, să rezume, ceea ce tu percepi.

157. Gîndește-te la următorul caz: oameni sau alte ființe sînt folosite de noi drept mașini de citit. Ele

sînt instruite în acest scop. Cel care le instruiește spune despre unele că pot deja să citească, despre altele că nu pot încă. Consideră cazul unui școlar care nu a participat încă la instruire; dacă

CERCETĂRI FILOZOFICE

175

i se arată un cuvînt scris, el va scoate uneori anumite sunete, și din cînd în cînd se întîmplă «în mod accidental» ca ele să fie aproximativ corecte. Un al treilea îl aude pe acest școlar, într-un asemenea caz, și zice „Citește”. Dar învățătorul zice: „Nu, el nu citește; a fost doar o întîmplare.” — Să presupunem însă că acest elev continuă să reacționeze corect atunci cînd îi vor fi date să citească alte cuvinte. După un anumit timp, învățătorul spune: „Acum poate să citească!” — Dar cum au stat lucrurile cu acel prim cuvînt ? Trebuie oare să spună învățătorul: „M-am înșelat, el a citit, *totuși*” — sau: „El a început abia mai tîrziu să citească cu adevărat” ? — Cînd a început să citească ? Care a fost primul cuvînt pe care l-a *citit* ? Această întrebare este aici lipsită de sens. În afară de cazul în care am fi stabilit: „Primul cuvînt pe care l-a « citește » cineva este primul cuvînt din primul șir de 50 de cuvinte pe care le citește corect” (sau ceva asemănător).

Dacă utilizăm, dimpotrivă, cuvîntul „citire” pentru o anumită experiență subiectivă a trecerii de la semne la sunetul rostit, atunci are pe de-a-ntregul sens să se vorbească despre *primul* cuvînt pe care l-a citit cu adevărat. El poate atunci spune ceva de felul: „La acest cuvînt am avut pentru prima dată senzația: « acum citesc ».”

Sau în cazul diferit de acesta al unei mașini de citit, care redă semne prin sunete, oarecum în felul unui pian mecanic, am putea spune: „Mașina a *citit* abia după ce s-a întîmplat cutare și cutare lucru în mașină — cutare și cutare părți au fost legate prin fire; primul semn pe care l-a citit a fost...”

Dar în cazul mașinilor de citit vii, „a citi” înseamnă a reacționa în cutare și cutare fel față de semnele scrise. Această noțiune era, așadar, cu totul independentă de cea a unui mecanism mintal sau a unui alt mecanism. — Aici învățătorul nu poate să spună nici despre cei instruiți: „Poate că el a citit deja acest cuvînt.” Căci nu există nici o îndoială cu privire la ceea ce a făcut. — Schimbarea care a avut loc atunci cînd școlarul a început să citească a fost o schimba-

176

LUDWIG WITTGENSTEIN

re a *comportării* sale; iar a vorbi despre un « prim cuvînt în noua sa stare », nu are aici nici un sens.

158. Dar depinde aceasta doar de puțina noastră cunoaștere a proceselor din creier și din sistemul nervos ? Dacă le-am cunoaște mai bine pe acestea, am vedea ce fel de conexiuni au fost stabilite prin instrucție, și atunci, dacă am privi în creierul său, am putea spune: „Acest cuvînt l-a *citit* acum, acum s-a stabilit conexiunea răspunzătoare pentru citit.” — Și asta *trebuie* să fie, desigur, așa — căci cum am putea fi altfel atît de siguri că există o asemenea conexiune ? Este acest lucru poate *apriori* — sau este el doar probabil ? Și cît este de probabil ? Întreabă-te, totuși: ce *știi* tu despre aceste lucruri ? — Dacă este însă *a priori*, atunci aceasta înseamnă că este o formă de prezentare deosebit de evidentă pentru noi.

159. Dacă reflectăm asupra chestiunii, noi sîntem însă tentați să spunem: singurul criteriu real pentru faptul că cineva *citește* este actul conștient al citirii, al extragerii sunetelor din litere. „Un om știe totuși dacă citește sau doar se face că citește!” — Să presupunem că A vrea să-l facă pe B să creadă că poate să citească scrierea chirilică. El învață pe de rost o propoziție în rusă și apoi o spune, uitîndu-se la cuvintele tipărite ca și cum le-ar citi. Aici vom spune în mod sigur că A știe că el nu citește și simte tocmai acest lucru atunci cînd se face că citește. Căci există, firește, o mulțime de senzații mai mult sau mai puțin caracteristice pentru citirea unei propoziții tipărite; nu este greu să ni le reamintim: gîndește-te la senzațiile ezitării, ale examinării mai îndeaproape, ale citirii greșite, ale ușurinței mai mari sau mai mici cu care se succed cuvintele și la altele. Și tot așa, există senzații caracteristice pentru recitarea a ceva învățat pe de rost. Iar A nu va avea în cazul nostru nici una din senzațiile care

1[^] ,

CERCETĂRI FILOZOFICE

177

sînt caracteristice pentru citit și el va avea, poate, o serie de senzații care sînt caracteristice pentru cel care se preface.

160. Închipuiește-ți însă acest caz: îi dăm cuiva, care citește curgător, să citească un text pe care nu l-a văzut niciodată mai înainte. El ni-l citește — dar cu senzația că spune ceva învățat pe de rost (acesta poate fi efectul unei anumite substanțe). Am spune noi oare, într-un asemenea caz, că el nu citește cu

adevărat textul ? Am accepta oare în acest caz să lăsăm ca senzațiile sale să constituie criteriul pentru faptul dacă citește sau nu ?

Sau un alt caz: Dacă prezentăm unui om, care stă sub influența unei anumite substanțe, o serie de semne scrise, care nu trebuie să aparțină unui alfabet existent, atunci el rostește cuvinte potrivit numărului de semne, ca și cum semnele ar fi litere, și anume cu toate caracteristicile exterioare și senzațiile cititului. (Experiențe asemănătoare avem în vise; după ce ne trezim spunem atunci, poate: „Mi se părea că citesc semnele, deși nu erau deloc semne.”) Într-un asemenea caz, unii ar fi înclinați să spună că omul *citește* aceste semne. Alții, că nu le citește. — Să presupunem că el a citit (sau interpretat) în acest fel o grupă de opt semne ca *DEASUPRA* — și acum îi arătăm aceleași semne în ordinea inversă și el citește *ARPUSAED*; iar în următoarele încercări păstrează întotdeauna aceeași interpretare a semnelor: aici am fi foarte înclinați să spunem că el își alcătuiește pentru sine *ad-hoc* un alfabet și citește apoi potrivit acestuia.

161. Gîndește-te, de asemenea, la faptul că există o serie continuă de treceri între cazul în care cineva spune pe de rost ceea ce trebuie să citească și acela în care el citește fiecare cuvînt, literă cu literă, fără ajutorul ghicirii din context sau al cunoașterii pe de rost.

Fă această încercare: spune șirul numerelor de la 1 pînă la 12. Privește acum cadranul ceasului tău și *citește* acest șir.

178

LUDWIG WITTGENSTEIN
CERCETĂRI FILOZOFICE

179

— Ce ai numit în acest caz „a citi” ? Asta înseamnă: cum ai procedat pentru a face acest lucru *citire* ?

162. Să încercăm această definiție: Cineva citește dacă el *deduce* ceea ce reproduce din original. Iar „original” numesc textul pe care-l citește sau îl copiază; dictarea după care scrie; partitura după care cîntă rămîne; etc. etc. — Dacă am fi învățat pe cineva, de exemplu, alfabetul chirilic și cum trebuie pronunțată fiecare literă și dacă, după aceea, îi punem în față ceva de citit iar el citește, pronunțînd fiecare literă așa cum l-am învățat —, atunci vom spune foarte probabil că el deduce sunetul unui cuvînt din forma scrierii cu ajutorul regulii pe care i-am dat-o. Și acesta este, de asemenea, un caz clar de *citire*. (Am putea spune că l-am învățat « regula alfabetului ».)

Dar de ce spunem că el a *dedus* cuvintele rostite din cele tipărite ? Știm noi oare mai mult decît că l-am învățat cum trebuie pronunțată fiecare literă și că el a citit apoi cuvintele cu voce tare ? Vom răspunde, poate: școlarul arată că face trecerea de la cuvintele tipărite la cele vorbite cu ajutorul regulii pe care i-am dat-o. — Cum poate fi *arătat* acest lucru va deveni mai clar dacă modificăm exemplul nostru în sensul că școlarul, în loc de a citi textul, trebuie să-l copieze, trebuie să transpună textul tipărit în text scris de mînă. Căci în acest caz putem să-i dăm regula sub forma unui tabel; pe o coloană stau literele tipărite, pe cealaltă literele cursive. Că el deduce ceea ce scrie din textul tipărit se vede din aceea că se uită în tabel.

163. Dar cum ar sta lucrurile, dacă el ar face asta scriind întotdeauna *b* pentru *A*, *c* pentru *B*, *d* pentru *C*, ș. a. m. d., și *a* pentru 2 ? — Vom numi și aceasta o deducere, potrivit tabelului. — El îl folosește acum, am putea spune, potrivit celei de-a doua scheme din § 86, în loc de a-l folosi potrivit celei dintîi.

Și aceasta ar fi pe deplin o deducere potrivit tabelului, care ar fi redată prin schema cu săgeți, fără vreo regularitate simplă.

Dar presupune că el nu ar rămîne la un *singur* mod de transcriere; ci l-ar schimba după o regulă simplă: dacă a transcris o dată un *A* prin *n*, atunci el scrie o pentru al doilea *A*, *p* pentru următorul ș. a. m. d. — Dar unde este granița dintre această procedură și una aleatorie ?

Înseamnă oare aceasta că expresia „a deduce” nu are pro-priu-zis nici o semnificație, deoarece se pare că dacă o urmărim ea se dizolvă în nimic ?

164. În cazul (162), semnificația cuvîntului „a deduce” era clară. Dar ne spuneam că acesta ar fi doar un caz foarte special al deducerii, o îmbrăcăminte cu totul specială; aceasta ar trebui să-i fie scoasă, dacă am dori să cunoaștem esența deducerii. Îi scoatem acum vîlurile specifice; dar atunci dispare însăși deducerea. — Pentru a găsi anghinarea pro-priu-zisă, am dezbrăcat-o de frunzele ei. Căci (162) a fost, ce-i drept, un caz special de deducere; dar esențialul în deducere nu a fost ascuns sub suprafața acestui caz, ci această « suprafață » era un caz din familia de cazuri ale deducerii.

Și în același fel folosim noi și cuvîntul „a citi” pentru o familie de cazuri. Și folosim în diferite

împrejurări diferite criterii pentru faptul că cineva citește.

165. Dar cititul — am dori noi să spunem — este totuși un proces bine determinat! Dacă citești o pagină tipărită îți vei da seama; se petrece aici ceva deosebit și ceva foarte caracteristic. — Acum, ce anume se petrece când citesc pagina? Văd cuvinte tipărite și rostesc cuvinte. Dar aceasta nu este, firește, totul; căci aș putea vedea cuvinte tipărite și să pronunț cuvinte și aceasta nu ar fi totuși citire. Nu ar fi nici atunci când cuvintele pe care le spun sînt cele care ar *trebui* citite după cele tipărite, potrivit unui alfabet existent. — Și

180

LUDWIG WITTGENSTEIN

dacă spui că citirea este o munită experiență subiectivă, atunci faptul că citești sau au după o regulă general recunoscută a alfabetului nu joacă absolut nici un rol. — În ce constă, așadar, ceea ce este caracteristic în experiența subiectivă a cititului? — Aici aș dori să spun: „Cuvintele pe care le pronunț *îmi vin* într-un fel aparte.” Și anume, ele nu îmi vin așa cum mi-ar veni dacă eu le-aș născoci. — Ele vin de la sine. — Dar nici aceasta nu ajunge; căci mi-ar putea *trece prin minte* sunete ale cuvintelor în timp ce mă uit la cuvintele tipărite, dar aceasta nu înseamnă totuși că le-am citit. — Aici aș mai putea spune că mie cuvintele scrise nu îmi trec prin cap ca și cum ceva mi-ar aminti, de exemplu, de ele. Nu aș dori, de exemplu, să spun că expresia tipărită „nimic” îmi amintește întotdeauna sunetul „nimic”. — Ci cuvintele vorbite se strecoară parcă înăuntru atunci când citesc. Într-adevăr, eu nu pot să mă uit la un cuvînt tipărit în germană, fără un proces specific de percepere lăuntrică a sunetului cuvîntului.

166. Când citim, cuvintele rostite, cum spuneam, ne vin „într-un fel aparte”; dar în ce fel? Nu este aceasta o ficțiune? Să ne uităm la literele separate și să acordăm atenție felului în care venea sunetul literei. Citește litera A. — Ei bine, cum venea sunetul? — Nu știm să spunem absolut nimic despre aceasta. — Scrie acum o literă mică latină a! — Cum s-a produs mișcarea mîinii când o scrii? Altfel decît sunetul în încercarea anterioară? — M-am uitat la literele tipărite și am scris literele cursive; mai mult nu știu. — Uită-te acum la semnul ~o) și lasă să-ți treacă prin minte un sunet; rostește-l. Mie mi-a trecut prin minte sunetul « U »; dar nu am putut spune că a existat vreo deosebire esențială. Gramatica expresiei: „o (atmosferă) cu totul specifică”. Se spune „Această față are o expresie cu totul *specifică*” și se caută, poate, cuvinte care o caracterizează.

CERCETĂRI FILOZOFICE

181

lă în felul în care *mi-a venit* acest sunet. Deosebirea a stat în situația oarecum diferită. Mi-am spus dinainte că trebuie să las să-mi treacă prin minte un sunet; a existat o anumită tensiune înainte de a-mi veni sunetul. Și eu n-am spus în mod automat sunetul « U » ca atunci când văd litera U. Iar acest semn nu mi-a fost *familiar*, așa cum îmi sînt literele. M-am uitat la el cu o anumită încordare, cu un anumit interes pentru forma lui; când mă uitam, mă gîndeam la o sigma inversată. — Închipuiește-ți acum că ar trebui să folosești acest semn în mod constant ca literă; te obișnuiești, așadar, să rostești un anumit sunet atunci când îl vezi, de exemplu sunetul « ș ». Putem, oare, să spunem mai mult decît că după un anumit timp acest sunet ne vine în mod automat atunci când ne uităm la semn? Aceasta înseamnă că nu mă mai întreb, când mă uit la el, „Ce fel de literă este aceasta?” — și, firește, nici nu-mi spun „Vreau ca la acest semn să rostesc sunetul « ș »” și nici că „Acest semn îmi amintește într-un fel de sunetul « ș »”.

(Compară cu această idee: imaginea din memorie se deosebește de alte imagini mintale printr-o caracteristică specială.)

167. Ce anume este acum în propoziție care face ca cititul să fie « un proces cu totul aparte »? Asta înseamnă, probabil, că atunci când citim are loc întotdeauna *un* proces aparte, pe care noi îl recunoaștem. — Dar dacă eu citesc o dată propoziția tipărită și altă dată scriu după semnele Morse — are loc aici, într-adevăr, același proces mental? — Pe de altă parte, există, desigur, o uniformitate în experiența subiectivă a citirii unei pagini tipărite. Căci procesul este unul uniform. Și este ușor de înțeles că acest proces se deosebește, să zicem, de acela în care lăsăm să ne vină în minte cuvinte, uitîndu-ne la anumite linii. — Căci deja simpla privire a unui rînd tipărit este ceva deosebit de caracteristic, adică o imagine cu totul aparte: literele, toate aproximativ

182

LUDWIG WITTGENSTEIN

de aceeași mărime, înrudite și în ceea ce privește forma, re-petîndu-se întotdeauna; cuvintele, care în mare parte se repetă în mod constant și care ne sînt deosebit de familiare, ca și fețele foarte bine cunoscute. — Gîndește-te la neplăcerea pe care o resimțim atunci când ortografia unui cuvînt va fi

schimbată. (Și la sentimentele încă mai adânci pe care le-au stîrnit întrebări cu privire la scrierea cuvintelor.) Firește că nu fiecare semn s-a întipărit *adînc* noi. Un semn, de exemplu în algebra logicii, poate fi înlocuit cu oricare altul, fără ca asta să ne provoace sentimente puternice.

Gîndește-te că imaginea cuvîntului scris ne este în aceeași măsură familiară ca și a celui auzit.

168. Iar privirea plutește altfel peste rînduri tipărite de-cît peste o serie de cîrlige și înflorituri oarecare.

(Nu vorbesc însă aici despre ceea ce poate fi stabilit prin observarea mișcării ochilor celui care citește.) Am dori să spunem că privirea plutește cu deosebită ușurință, fără a rămîne atîr-nată de ceva; și totuși ea nu *alunecă*. Și în același timp, în reprezentare intră o vorbire involuntară. Și așa se petrec IUT crurile cînd citesc în germană și în alte limbi; tipărit sau scris și în diferite forme de scriere. — Ce este în toate acestea esențial pentru citire ca atare ? Nu o trăsătură, care ar surveni în toate cazurile în care citim! (Compară citirea scrierii tipărite obișnuite cu cititul cuvintelor care sînt tipărite în întregime cu litere mari, cum sînt uneori soluțiile cuvintelor încrucișate. Ce proces diferit! — Sau citirea scrierii noastre de la dreapta la stînga.)

169. Nu simțim însă atunci cînd citim un fel de producere a vorbirii noastre de către imaginile cuvintelor ? — Citește o propoziție! — Și acum uită-te la seria

&8\$^\$^?P ^% 8!"\$*

și în timp ce o faci rostește o propoziție. Nu se simte oare că în primul caz vorbirea era *legată* de privirea semnelor,

CERCETĂRI FILOZOFICE

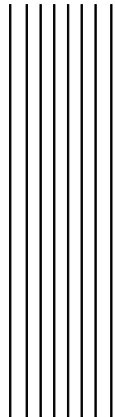
183

iar în al doilea caz că ea aleargă alături de vedere, fără nici o legătură cu aceasta ?

Dar de ce spui că simțim o conexiune cauzală ? Conexiunea cauzală este totuși ceva ce se stabilește prin experimente; observînd, de exemplu, o producere simultană uniformă a unor evenimente. Cum aș putea oare să spun că *simt* ceea ce este stabilit în acest fel prin experiment ? (Este pe deplin adevărat că noi stabilim relații cauzale nu numai prin observarea unei produceri simultane regulate.) Mai degrabă, s-ar putea spune că eu simt că literele sînt *temeiul* faptului că citesc într-un anumit fel. Căci dacă mă întreabă cineva: „De ce citești *asa* ?” — eu justific aceasta prin literele care stau aici.

Dar ce poate însemna a *simți* această justificare pe care am exprimat-o, am gîndit-o? Aș dori să spun: simt, cînd citesc, o anumită *influență* a literelor asupra mea, dar nu simt o influență a celui și oarecare de înflorituri asupra a ceea ce spun. — Să comparăm, din nou, o singură literă cu o asemenea înfloritură. Voi spune, oare, că simt influența lui „i” cînd citesc această literă ? Există, desigur, o diferență dacă rostesc sunetul „i” uitîndu-mă la „i” sau la „\$”. Diferența este poate aceea că, uitîndu-mă la literă, aud în mod automat înăuntrul meu, chiar împotriva voinței mele, sunetul „i”; iar cînd citesc litera cu voce tare, o pronunț cu mai puțin efort decît atunci cînd privesc la „\$”. Aceasta înseamnă că lucrurile se desfășoară ca și atunci cînd fac *experimentul*; dar, firește, lucrurile nu stau așa cînd, uitîndu-mă întîmplător la semnul „\$”, aș pronunța, să zicem, un cuvînt în care survine sunetul „i”.

170. Nu ne-ar fi trecut niciodată prin minte că *simțim influența* literelor asupra noastră atunci cînd citim, dacă n-am fi comparat cazul literelor cu acela al liniilor oarecare. Iar aici observăm, bineînțeles, o *deosebire*. Iar această deosebire o interpretăm ca influență și lipsă a influenței.



184

LUDWIG WETTGENSTEIN

Și sîntem cu deosebire înclinați spre această interpretare atunci cînd citim în mod intenționat

încet — bunăoară pentru a vedea ce se întâmplă cînd citim. Cînd, pentru a spune așa, ne lăsăm în mod intenționat *conduși* de litere. Dar acest „a mă lăsa condus” constă din nou doar în faptul că privesc cu atenție literele — și poate că las la o parte anumite alte gînduri. Ne închipuim că percepem printr-o stare subiectivă ceva de felul unui mecanism constrîngător care leagă imaginea cuvîntului și sunetul pe care-l rostim. Căci atunci cînd vorbesc despre modul cum resimțim subiectiv influența, conexiunea cauzală, conducerea de către ceva, aceasta înseamnă că simt, pentru a spune așa, mișcarea pîrghiei care leagă vederea literelor cu vorbirea.

171. Ceea ce simt cînd citesc un cuvînt, aș putea să exprim prin cuvinte în mod potrivit, în diferite feluri. Aș fi putut să exprim în feluri diferite prin cuvinte, în mod potrivit, ceea ce simt cînd citesc un cuvînt. Astfel, aș fi putut spune că ceea ce este scris îmi *inspiră* sunetele. — Dar și că litera și sunetul constituie, atunci cînd citesc, o *unitate* — oarecum un aliaj. (O contopire asemănătoare există, de exemplu, între fețele oamenilor celebri și sunetul numelui lor. Ni se pare că acest nume ar fi singura expresie corectă pentru această față.) Atunci cînd simt această unitate^aș putea spune: văd sau aud sunetul în cuvîntul scris. —

Citește însă acum cîteva propoziții tipărite, așa cum o faci în mod obișnuit atunci cînd nu te gîndești la conceptul citirii; și întreabă-te dacă ai avut, cînd citești, asemenea experiențe subiective ale unității, ale influenței etc. — Nu spune că le-ai avut în mod inconștient! Și, de asemenea, să nu ne lăsăm induși în eroare de imaginea că aceste fenomene s-ar arăta « cînd privim mai de aproape »! Dacă trebuie să descriu cum arată un obiect privit de departe, atunci de-

CERCETĂRI FILOZOFICE

185

scrierea nu va deveni mai exactă prin aceea că spun ce se poate observa la el cînd îl privesc mai îndeaproape.

172. Să ne gîndim la experiența subiectivă de a fi conduși! Să ne întrebăm: în ce constă această experiență atunci cînd, de pildă, sîntem conduși de-a lungul unui *drum* ? — închipuiește-ți aceste cazuri:

Ești pe un teren de joc, poate legat la ochi, și cineva te duce de mîna, uneori la stînga, alteori la dreapta; trebuie să fii mereu gata să răspunzi mișcărilor mîinii sale și, de asemenea, să fii atent să nu te împleticești atunci cînd el face o mișcare neașteptată.

Sau: cineva te duce de mîna cu forța, acolo unde nu vrei să mergi.

Sau: ești condus la dans de un partener; te comporți cît poți de receptiv pentru a ghici intenția lui și a urma cea mai ușoară apăsare a mîinii sale.

Sau: cineva te duce la plimbare pe o alee; mergeți, sînd de vorbă; oriunde merge el, mergi și tu.

Sau: mergi de-a lungul unui drum de țară; te lași condus de el.

Toate aceste situații se aseamănă între ele; dar ce este comun tuturor acestor experiențe ?

173. „Dar a fi condus este totuși o experiență subiectivă bine determinată!” — Răspunsul la aceasta este: te *gîndești* acum la o anumită experiență subiectivă pe care o ai cînd ești condus. Dacă vreau să-mi actualizez experiența subiectivă a celui care, într-unui din exemplele de mai înainte, este condus, cînd scrie, de textul tipărit și de tabelă, atunci îmi închipui o examinare « conștiincioasă » etc. Iau cu acest prilej o anumită expresie a feței (aceea, de exemplu, a unui contabil conștiincios), în această imagine, *atenția* este, de exemplu, foarte importantă; în alta, eliminarea deplină a voinței proprii. (In-

186

LUDWIG WITTGENSTEIN

chipuiește-ți însă că cineva însoțește cu expresia — și de ce nu cu senzațiile ? — atenției lucruri pe care omul obișnuit le face fără a le băga în seamă. — Este el, acum, grijuliu ? închipuiește-ți că servitorului îi scapă jos tava de ceai, cu tot ceea ce este pe ea, avînd semnele exterioare ale atenției.) Dacă-mi reprezintă o asemenea experiență, ea îmi apare ca *experiența* subiectivă de a fi condus (sau de

a citi). Acum mă întreb însă: ce faci tu ? — Te uiți la fiecare semn, ai, în plus, această expresie a feței, scrii literele cu băgare de seamă (și altele de acest fel). — Aceasta este, așadar, experiența subiectivă de a fi condus ? — La asta aș răspunde: „Nu, nu este aceasta; este ceva mai lăuntric, mai esențial.” — Este ca și cum, mai întâi, toate aceste procese, mai mult sau mai puțin neesențiale, ar fi învăluite într-o anumită atmosferă, care se risipește atunci când privesc cu atenție.

174. Întrebă-te cum tragi « *cu atenție* » o linie paralelă cu o linie dată — altă dată, cu atenție, una într-un unghi față de ea. Care este experiența subiectivă a atenției ? În acest caz, îți vine în minte de îndată o anumită expresie a feței, un gest — și atunci ai dori să spui: „și este tocmai o *anumită* experiență subiectivă”. (Iar cu aceasta nu ai spus, firește, nimic mai mult.)

(Există aici o relație cu întrebarea privitoare la esența intenției, a voinței.)

175. Desenează pe hîrtie un conducător de vehicul oarecare. — Și acum, copiază ceea ce ai desenat, lasă-te condus de desen. — Aș vrea să spun: „Sigur! M-am lăsat acum condus. Dar ce s-a întîmplat aici caracteristic ? Dacă spun ceea ce s-a întîmplat, atunci nu-mi mai apare drept ceva caracteristic.” Acum observă însă următorul lucru: *în timp ce* mă las condus, totul este absolut simplu, nu observ nimic *deosebit*; dar după aceea, când mă întreb ce anume s-a întîmplat, atunci

CERCETĂRI FILOZOFICE

187

pare să fi fost ceva ce nu poate fi descris. *După aceea*, nu mă mulțumește nici o descriere. Nu pot, pentru a spune așa, să cred că am privit pur și simplu, am avut această mină, am tras linia. — Dar îmi *amintesc* oare de altceva ? Nu; și totuși mi se pare că ar fi trebuit să fie altceva; și anume, atunci când îmi spun mie însumi cuvintele „*a conduce*”, „*influență*”, și altele de acest fel. „Căci am fost totuși *condus*” îmi spun mie însumi. — Abia atunci intervine ideea acelei influențe eterice, nepalpabile.

176. Când mă gîndesc ulterior la experiența subiectivă, am sentimentul că ceea ce este esențial la ea este o « experiență a unei influențe », a unei legături — în opoziție cu o simplă simultaneitate a fenomenelor: totodată, nu aș dori să numesc vreun fenomen resimțit subiectiv „experiență a influenței”. (Aici stă ideea: voința nu este *un fenomen*.) Aș vrea să spun că am avut experiența lui « *deoarece* »; și cu toate acestea nu vreau să numesc nici un fenomen „experiența subiectivă a lui *deoarece*”.

177. Aș vrea să spun: „Am experiența subiectivă a lui *deoarece*.” Dar nu pentru că îmi amintesc de această experiență, ci fiindcă, atunci când reflectez asupra a ceea ce simt într-un asemenea caz, privesc la ea prin mediul conceptului « *deoarece* » (sau « *influență* », sau « *cauză* », sau « *legătură* »). — Căci este, firește, corect să se spună că am trasat această linie sub influența originalului: aceasta nu constă însă pur și simplu în ceea ce simt atunci când trag linia — ci, în anumite împrejurări, poate să constea în faptul că o trag paralel cu cealaltă linie; deși, la rîndul lui, nici acest lucru nu este în general esențial pentru a fi condus. —

178. Spunem, de asemenea: „*Vezi*, doar, că mă las condus de ea” — și ce anume vede cel care vede acest lucru ?

188

LUDWIG WITTGENSTEIN

Dacă îmi spun mie însumi: „Dar sînt condus” — fac pe lîngă asta, poate, o mișcare cu mîna, care exprimă conducerea. — Fă o asemenea mișcare a mîinii, ca și cum ai conduce pe cineva, și apoi întreabă-te în ce constă caracterul de a *conduce* al acestei mișcări. Căci doar nu ai condus pe nimeni aici. Și totuși dorești să numești mișcarea una de « *conducere* ». Prin urmare, în această mișcare și senzație nu a fost cuprinsă esența conducerii, și totuși ți se impune să folosești această desemnare. Tocmai *o formă de manifestare* a conducerii este cea care ne impune această expresie.

179. Să ne întoarcem la cazul nostru (151). Este clar: nu ar trebui să spunem că B ar avea dreptul să spună cuvintele „Acum știu cum să continuu”, deoarece i-a venit în minte formula — dacă experiența nu ar arăta că ar exista o conexiune între gîndirea — rostirea, scrierea — formulei și continuarea efectivă a șirului. Iar o asemenea conexiune există în mod evident. — Și acum s-ar putea crede că „Pot să continuu” spune tot așa de mult ca și: „Am o stare subiectivă, care mă conduce, pe baza experienței, la continuarea șirului.” Dar crede B asta când zice că poate continua ? Ii trece prin minte această propoziție sau este el gata să o dea ca o explicație a ceea ce are în vedere ?

Nu. Cuvintele „Acum știu să continuu” erau folosite în mod corect atunci când i-a trecut prin minte formula: adică, în anumite împrejurări, de exemplu dacă a învățat algebră, dacă a folosit deja mai înainte asemenea formule. — Aceasta nu înseamnă însă că orice enunț nu este altceva de-cît o

prescurtare pentru descrierea tuturor împrejurărilor care constituie scena jocului nostru de limbaj. — Gîndeș-te-te cum învățăm să folosim asemenea expresii ca „Acum știu cum să continuu”, „Acum pot să continuu” și altele; în ce familie de jocuri de limbaj învățăm folosirea lor.

Ne putem închipui și cazul în care în mintea lui B nu se întîmplă nimic altceva decît că el ar spune dintr-o dată

CERCETĂRI FILOZOFICE

189

„Acum știu să continuu” — poate cu un sentiment de ușurare; și că el calculează, de fapt, mai departe șirul, fără a folosi formula. Și, de asemenea, în acest caz ar trebui să spunem — în anumite împrejurări — ca el a știut să continue.

180. *Așa sînt folosite aceste cuvinte.* în acest din urmă caz, ar fi, de pildă, cu totul înșelător să numim cuvintele o „descriere a unei stări mintale”. — Le-am putea numi, aici, mai degrabă, un „semnal”; iar dacă a fost utilizat în mod corect, aceasta o judecăm ținînd seama de ceea ce face el mai departe.

181. Pentru a înțelege aceasta, trebuie să reflectăm și asupra următoarelor: să presupunem că B spune că știe să continue — dar cînd vrea acum să continue se împotmolește și nu poate: vom spune oare atunci că el nu a avut dreptate să spună că poate să continue sau, mai degrabă, că el putea atunci să continue, dar acum nu poate ? — Este clar că în cazuri diferite vom spune lucruri diferite. (Reflectează asupra ambelor genuri de cazuri.)

182. Gramatica expresiilor „a se potrivi”, „a putea”, și „a înțelege”. Exerciții: 1) Cînd se spune că un cilindru C se potrivește într-un cilindru concav H ? Doar atîta timp cît C este introdus în H ? 2) Se spune uneori: în momentul cutare, C a încetat să se potrivească în H. Ce fel de criterii sînt folosite într-un asemenea caz pentru a stabili că aceasta s-a întîmplat în acel moment al timpului ? 3) Ce se consideră drept criterii pentru faptul că un corp și-a schimbat greutatea într-un anumit moment al timpului, dacă el nu a stat atunci pe cîntar ? 4) Ieri știam poezia pe de rost; astăzi nu o mai știu. în ce cazuri are sens întrebarea: „Cînd am încetat să știu pe de rost ?” 5) Cineva mă întreabă: „Poți să ridici această greutate?” Răspund „Da”. Acum el spune „Fă-o!” — și eu nu pot să o ridic. în ce fel de împrejurări

190

LUDWIG WITTGENSTEIN

va fi valabilă justificarea: „Cînd am răspuns « da » atunci *puteam*, numai acum nu pot” ?

Criteriile pe care le considerăm valabile pentru « potrivire », « puțință », « înțelegere » sînt mult mai complicate decît ar putea să pară la prima vedere. Adică, jocul cu aceste cuvinte, folosirea lor în comunicarea verbală, ale căror mijloace sînt, este mai întortocheată — rolul acestor cuvinte în limbajul nostru este altul decît sîntem tentați să credem.

(Acest rol este cel pe care trebuie să-l înțelegem pentru a dizolva paradoxuri filozofice. Iar pentru aceasta nu ajunge în mod obișnuit o definiție; și nici constatarea că un cu-vînt ar fi « de nedefinit».)

183. Dar să însemne oare propoziția „Acum pot să continuu” în cazul (151) același lucru ca „Acum mi-a trecut prin minte formula” sau ceva diferit ? Putem să spunem că această propoziție, în aceste împrejurări, are același sens (realizează același lucru) ca și aceea. Dar și că *în general* aceste două propoziții nu au același sens. Spunem, de asemenea: „Acum pot să continuu, adică știu formula”; așa cum spunem: „Pot să merg, adică am timp”; dar și „Pot să merg, adică mă simt deja destul de bine”; sau: „Pot să merg, cît privește starea picioarelor mele”, atunci cînd punem în contrast tocmai *această* condiție a. mersului altor condiții. Aici trebuie însă să ne ferim să credem că există, potrivit naturii cazului, o *totalitate* a tuturor condițiilor (de exemplu, pentru ca cineva să meargă) astfel încît, dacă ele toate sînt îndeplinite, el *nu ar putea*, pentru a spune așa, să facă nimic altceva decît să meargă.

184. Vreau să-mi amintesc o melodie și ea nu-mi vine în minte; deodată spun „Acum o știu” și o cînt. Ce s-a în-tîmplat cînd, dintr-o dată, am știut-o ? Doar nu se putea să-mi vină în minte *în întregime* în acel moment! — Poate că vei spune: „Este un anumit sentiment, ca și cum ea ar fi

CERCETĂRI FILOZOFICE

191

acum *aici*” — dar *este* ea acum aici ? Ce se întîmplă dacă încep acum să o cînt și mă împotmolesc ? — Dar nu puteam să fiu *sigur* în acel moment că o știam ? Ea a fost totuși într-un anumit sens *aici*! — Dar în ce sens ? Spui, desigur, că melodia ar fi aici, dacă, să zicem, el o cîntă pe toată sau o aude în urechea interioară de la început pînă la sfîrșit. Nu contest, firește, că i se poate da și un cu totul alt sens enunțului că melodia ar fi aici — de exemplu, acela că aș avea o foaie mică de hîrtie pe care ea stă

scrisă. — Și în ce constă faptul că el este « sigur » că o știe ? — Se poate, firește, spune: dacă cineva zice cu convingere că știe acum melodia, atunci ea este în acest moment (cumva) în întregime în mintea sa — și aceasta este o explicație a cuvintelor „melodia este în întregime în mintea sa”.

185. Să ne întoarcem la exemplul nostru (143). Elevul cunoaște acum — judecînd după criteriile obișnuite — șirul numerelor naturale. îl învățăm acum să scrie și alte șiruri de numere cardinale și îl facem să scrie, de exemplu, la un ordin de forma „+n” șiruri de forma

0, n, 2n, 3n

etc. iar la ordinul „+1”, el scrie șirul numerelor naturale. — Să presupunem că am făcut exercițiile și că i-am dat teste

pînă la 1000.

îl lăsăm acum pe elev să continue un șir (să zicem „+2”) peste cifra 1000, — și el scrie: 1000, 1004, 1008, 1012.

îi spunem: „Uită-te ce ai făcut!” — El nu ne înțelege. Spunem: „Trebuia să aduni cu *doi*; uită-te cum ai început șirul!” — El răspunde: „Da! Nu este, oare, corect? Credeam că *trebuie* să fac așa.” — Sau presupune că ar spune, arătînd spre șir: „Doar am continuat în același fel.” — Nu ne-ar fi acum de nici un folos să spunem „Dar nu vezi ...?” — și să-i repetăm vechile exemple și explicații. — Noi am putea, într-un asemenea caz, eventual, să spunem: acest om înțe-

192

LUDWIG WITTGENSTEIN

lege în mod firesc orice ordin pe baza explicațiilor noastre, așa cum înțelegem *noi* ordinul: „Adună pînă la 1000 întotdeauna 2, pînă la 2000, 4, pînă la 3000, 6 etc.”

Acest caz ar avea asemănări cu acela în care un om ar reacționa în mod firesc la gestul de a arăta cu mîna privind de la vîrf de deget la încheietura mîinii, în loc de a privi spre vîrf de deget.

186. „Ceea ce spui, revine la faptul că pentru executarea corectă a ordinului « +n » este nevoie, pe fiecare treaptă, de o nouă înțelegere — intuiție.” — Pentru executarea corectă! Cum se va decide oare care este pasul corect într-un anumit punct ? — „Pasul corect este cel care e în acord cu ordinul — așa cum a fost el *avut în vedere*.” — Cînd ai dat ordinul „+2”, ai avut tu în vedere, așadar, că el trebuie să scrie după 1000, 1002 — și ai avut, de asemenea, atunci în vedere ca el trebuie să scrie după 1866, 1868, iar după 100 034, 100 036 ș. a. m. d. — un număr infinit de asemenea propoziții ? — „Nu; eu am avut în vedere că el trebuie, după *fiecare* număr pe care-l scrie, să-l scrie pe cel cu două cifre mai mare; și de aici derivă, la rîndul lor, toate aceste propoziții.” — Dar întrebarea, este tocmai ce anume derivă în oricare punct din acea propoziție. Sau de asemenea — ce trebuie să numim într-un anumit punct „acord” cu acea propoziție (și, de asemenea, cu *semnificația* pe care ai dat-o atunci propoziției, — oricare ar fi fost aceasta). Decît să spui că în fiecare punct ar fi necesară o intuiție, ar fi aproape mai corect să spui: în fiecare punct ar fi necesară o nouă decizie.

187. „Deja atunci cînd am dat ordinul, am știut că el trebuie să scrie după 1000, 1002.” — Cu siguranță; poți chiar să spui că *ai avut în vedere* atunci asta; doar că tu nu trebuie să te lași înșelat de gramatica cuvintelor „a ști” și „a avea în vedere”. Căci nu ai în vedere că te-ai gîndit atunci la trecerea de la 1000 la 1002 — iar dacă te-ai gîndit și la

CERCETĂRI FILOZOFICE

193

această trecere, atunci totuși nu te-ai gîndit la altele. Exprimarea ta „Am știut deja atunci ...” înseamnă poate: „Dacă aș fi fost întrebat atunci ce număr trebuie el să scrie după 1000, aș fi răspuns « 1002 ».”

Iar de acest lucru nu mă îndoiesc. Aceasta este o presupunere, să zicem, de felul următor: „Dacă ar fi căzut atunci în apăs, aș fi sărit după el.” — Ei bine, în ce a constat ceea ce era greșit în ideea ta ?

188. Aici aș dori mai întîi să spun: ideea ta a fost aceea că orice înțelegere a ordinului a făcut deja, în felul ei, toate acele treceri: mintea ta zboară oarecum înainte atunci cînd ai ceva în vedere și face toate trecerile mai înainte ca tu să fi ajuns fizic la una sau la alta.

Erai așadar înclinat spre exprimări ca „Trecerile sînt, *de fapt*, deja făcute; chiar înainte ca eu să le fac în scris, oral, sau în gînd”. Și lucrurile apăreau ca și cum ar fi fost predeterminate, anticipate într-un fel *unic* — așa cum numai actul de a avea în vedere ceva poate să anticipeze realitatea.

189. „Dar *nu* sînt oare trecerile determinate, prin urmare, de către formula algebrică ?” — în întrebare stă o greșală.

Noi utilizăm expresia: „trecerile sînt determinate de către formula...”. *Cum* este utilizată ea ? — Noi putem vorbi, să zicem, despre faptul că oamenii sînt învățați prin educație (exercițiu) să aplice formula

$y = x^2$ în așa fel încît, dacă substituie același număr pentru x , toți vor calcula întotdeauna același număr pentru y . Sau putem să spunem: „Acești oameni sînt instruiți în așa fel încît la ordinul « + 3 » fac, pe aceeași treaptă, aceeași trecere.” Am putea exprima asta în felul următor: ordinul « +3 » determină pe deplin, pentru acești oameni, orice trecere de la un număr la următorul, (în opoziție cu alți oameni, care nu știu ce au de făcut cînd primesc acest ordin; sau cu cei care reacționează la el, ce-i drept cu deplină siguranță, dar fiecare în alt fel.)

194

LUDWIG WITTGENSTEIN

Putem, pe de altă parte, să opunem unele altora diferite genuri de formule și diferitele genuri de utilizare (diferitele genuri de exersare) care țin de ele. *Numim* atunci formule de un anumit gen (și modul de utilizare corespunzător) „formule care determină un număr y pentru un x dat”, iar formule de un alt gen, acelea, care „nu determină numărul y pentru un x dat”, ($y = x^2$ ar fi de primul gen, $y \pm x^2$ de al doilea.) Propoziția „Formula ... determină un număr y ” este atunci un enunț despre forma formulei — și trebuie să distingem acum o propoziție ca aceasta „Formula pe care am scris-o aici îl determină pe y ” sau „Avem aici o formulă care-l determină pe y ”, de o propoziție de genul: „Formula $y = x^2$ determină numărul y pentru un x dat.” Întrebarea „Este aceea o formulă care-l determină pe y ?” înseamnă atunci același lucru ca și: „Este aceea o formulă de acest gen sau de acel gen?” — dar ceea ce avem în vedere cu întrebarea: „Este $y = x^2$ o formulă care-l determină pe y pentru un x dat?” nu este pur și simplu clar. Această întrebare ar putea fi pusă, să zicem, unui elev pentru a verifica dacă el înțelege utilizarea cuvîntului „a determina”; sau ar putea să fie o problemă matematici, cea de a demonstra, într-un anumit sistem, că x are numii un pătrat.

190. Se poate acum spune: „Felul în care este înțeleasă formula determină ce pași trebuie să fie făcuți.” Care este criteriul pentru felul cum este înțeleasă formula? Poate. fe-lul în care o folosim în mod constant, felul cum am fost învățați să o folosim.

Îi spunem, de exemplu, unuia care folosește un semn ce nu ne este cunoscut: „Dacă prin « $x!2$ » înțelegi x^2 , atunci obții *această* valoare pentru y , dacă înțelegi $2x$, *acea* valoare.” — întreabă-te acum: ce anume face ca prin „ $x!2$ ” să se *înțeleagă* ceva sau altceva?

În acest fel ceea ce se are în vedere poate să determine de la început pașii.

CERCETĂRI FILOZOFICE

195

191. „Este ca și cum am putea prinde dintr-o dată întreaga folosire a cuvîntului.” Cum ar fi a lui *ce*, de pildă? — Nu o putem — într-un anumit sens — prinde dintr-o dată? Și în *ce* sens nu poți să faci acest lucru? — Este ca și cum am putea să o « prindem dintr-o dată » într-un sens mult mai direct. — Ai însă pentru aceasta un model? Nu. Ni se oferă doar această modalitate de exprimare. Ca rezultatul unor imagini care se încrucișează.

192. Nu ai nici un model al acestui fapt extrem, dar vei fi tentat să folosești o supra-expresie. (Aceasta s-ar putea numi un superlativ filozofic.)

193. Mașina ca simbol al modului ei de a acționa: Mașina — aș putea spune mai întîi — pare să aibă modul ei de a acționa deja în ea. Ce înseamnă asta? — Cunoscînd mașina, tot restul, și anume mișcărilor pe care ea le va face, pare să fie deja pe deplin determinat.

Vorbim ca și cum aceste părți nu s-ar putea mișca decît în felul acesta, ca și cum nu ar putea face nimic altceva. Cum se poate așa ceva — uităm noi, prin urmare, posibilitatea ca ele să se îndoie, să se rupă, să se topească etc.? Așa este; în multe cazuri nu ne gîndim cîtuși de puțin la asta. Folosim o mașină sau imaginea unei mașini, ca simbol pentru un anumit mod de a acționa. Îi transmitem, de exemplu, cuiva această imagine și presupunem că el va deriva din ea mișcarea părților. (Tot așa cum putem da cuiva un număr, spu-nîndu-i că este cel de-al douăzeci și cincilea din șirul 1, 4, 9, 16, ...)

„Mașina pare să aibă deja în ea modul ei de a acționa” înseamnă: sîntem înclinați să comparăm mișcărilor viitoare ale mașinii, în privința caracterului lor determinat, cu obiecte care stau deja într-o ladă și sînt scoase apoi de noi de acolo. — Nu mai vorbim însă așa atunci cînd este vorba de a prevedea comportarea reală a unei mașini. În acest caz, nu ui-

196

LUDWIG WITTGENSTEIN

tăm, în general, posibilitatea deformării părților etc. — Dimpotrivă, facem asta atunci cînd ne mirăm că putem folosi mașina drept simbol pentru un anumit mod de mișcare, — ținînd seama de faptul că ea se poate mișca și cu totul *altfel*.

Am putea spune că mașina sau imaginea ei este începutul unui șir de imagini pe care am învățat să-1 derivăm din această imagine.

Dacă ne gândim însă că mașina s-ar fi putut mișca și altfel, atunci poate să pară ca și cum felul în care se mișcă trebuie să fie conținut în mașină, ca simbol, într-un mod cu mult mai determinat decât în mașina reală. Nu ar fi suficient, în acest caz, ca acestea să fie mișcările prevăzute pe baza experienței, ci ele ar fi trebuit să fie în realitate deja *prezente* — într-un sens misterios. Și este foarte adevărat: mișcarea mașinii-ca-simbol este predeterminată într-un alt fel decât cea a unei mașini reale date.

194. Oare când gândim că: mașina conține deja în ea, într-un mod misterios oarecare, mișcările ei posibile ? — Ei bine, atunci când filozofăm. Și ce anume ne face să gândim asta ? Felul în care vorbim despre mașini. Spunem, de exemplu, că mașina *are* (posedă) aceste posibilități de mișcare; noi vorbim despre mașina rigidă ideală care se *poate* mișca numai în cutare și cutare fel. — *Posibilitatea* mișcării: ce este ea, oare ? Ea nu este *mișcarea*; dar ea nu pare să fie nici simpla condiție fizică a mișcării — poate că între lagăr și ax există un joc, că axul nu se potrivește prea bine în lagăr. Căci aceasta este, ce-i drept, conform experienței, condiția mișcării, dar ne-am putea imagina că lucrurile stau altfel. Posibilitatea mișcării trebuie să fie, mai degrabă, ca o umbră a mișcării înseși. Dar cunoști o asemenea umbră ? Iar prin umbră nu înțeleg o imagine oarecare a mișcării, — căci această imagine nu trebuie să fie tocmai imaginea *acestei* mișcări. Dar posibilitatea acestei mișcări trebuie să fie posibilitatea

CERCETĂRI FILOZOOFICE

197

tocmai a acestei mișcări. (Vezi cât de sus se înalță aici valurile limbajului!)

Valurile se liniștesc de îndată ce ne întrebăm: cum folosim noi oare expresia „posibilitatea mișcării” când vorbim de o mașină ? — De unde veneau atunci ideile ciudate ? Ei bine, îți arăt posibilitatea mișcării, să zicem printr-o *imagine* a mișcării: « așadar, posibilitatea este ceva asemănător realității ». Spunem: „Nu se mișcă încă, dar are deja posibilitatea de a se mișca” — « așadar, posibilitatea este ceva foarte apropiat de realitate ». Putem să punem la îndoială că cutare și cutare condiție fizică face posibilă această mișcare, dar nu discutăm niciodată dacă *asta* ar fi posibilitatea acestei sau acelei mișcări: « așadar, posibilitatea mișcării stă într-o relație unică cu mișcarea însăși; într-una mai strîn-să decât cea a imaginii cu obiectul ei »; căci se poate pune la îndoială dacă *asta* este imaginea acestui obiect sau a aceluia. Spunem „Experiența ne va învăța dacă *asta* îi dă axului această posibilitate de mișcare”, dar nu spunem „Experiența ne va învăța dacă *asta* constituie posibilitatea acestei mișcări” : « așadar, nu este un fapt al experienței că această posibilitate este tocmai posibilitatea acestei mișcări ».

Acordăm atenție modului nostru propriu de a ne exprima cu privire la aceste lucruri, dar nu îl înțelegem, ci îl interpretăm greșit. Atunci când filozofăm sîntem ca și sălbaticii, ca oamenii primitivi, care aud exprimările oamenilor civilizați, le interpretează greșit și trag apoi, din interpretarea lor, cele mai ciudate concluzii.

195. „Dar nu am în vedere că ceea ce fac acum (atunci când prind un sens) determină *în mod cauzal* și potrivit experienței folosirea viitoare, ci că, într-un mod *ciudat*, această utilizare însăși este prezentă, într-un anumit sens.” — Bine- înțeles că este așa, « într-un *anumit* sens »! De fapt, în ceea ce spui este falsă doar expresia „într-un mod ciudat”. Restul este corect; iar ciudată ne apare propoziția numai dacă

198

LUDWIG WITTGENSTEIN

ne imaginăm pentru ea un alt joc de limbaj decât cel în care o folosim de fapt. (Cineva îmi spunea că pe vremea când era copil s-a mirat că un croitor « *ar putea să coasă o haină* » — el credea că *asta* însemna că va fi produsă o haină prin simplă coasere, cusînd un fir cu altul.)

196. Utilizarea cuvîntului., care nu e înțeleasă de noi, va fi interpretată drept expresie a unui *proces* ciudat. (Ca atunci când gândim timpul ca mediu ciudat, mintea drept ființă ciudată.)

197. „Este ca și cum am putea prinde dintr-o dată întreaga folosire a cuvîntului.” — Și spunem că o

facem. Adică noi descriem uneori ceea ce facem prin aceste cuvinte. Dar în ceea ce se întâmplă nu este nimic uimitor, nimic ciudat. Devine ciudat atunci când sîntem conduși să gîndim că dezvoltarea viitoare trebuie să fie prezentă deja, într-un anumit fel oarecare, în actul prinderii sensului, și totuși nu este prezentă. — Căci spunem că nu există nici o îndoială că înțelegem cuvîntul, iar pe de altă parte, semnificația lui stă în întrebuintărea lui. Nu există nici o îndoială că eu vreau acum să joc șah; dar șahul este acest joc în virtutea tuturor regulilor sale (ș. a. m. d.). Nu știu, așadar, ce voiam să joc înainte *dea fi* jucat ? Sau sînt toate regulile cuprinse în actul intenției mele ? Experiența este oare cea care mă învață că acestui act al intenției îi urmează în mod obișnuit acest gen de joc ? Nu pot oare să fiu, prin urmare, sigur cu privire la ceea ce aveam intenția să fac ? Și dacă asta este un nonsens, — atunci ce fel de legătură supra-rigidă există între actul intenției și ceea ce este intenționat ? — Unde este făcută legătura dintre sensul cuvintelor „Să jucăm o partidă de șah!” și toate regulile jocului ? — Ei bine, în lista regulilor jocului, în învățarea șahului, în practica de zi cu zi a jocului.

198. „Dar cum mă poate învăța o regulă ceea ce am de făcut în *acest* loc ? Orice fac este, într-o anumită interpre-

CERCETĂRI FILOZOFICE

199

tare, în acord cu regula.” — Nu, nu așa trebuie să spunem. Ci așa: orice interpretare, împreună cu ceea ce ea interpretează, atîrnă totuși în aer; ea nu poate să-i servească drept suport. Interpretările singure nu determină semnificația.

„Este, așadar, orice aș face eu compatibil cu regula ?” — Dați-mi voie să întreb în felul următor: ce are de-a face expresia regulii — să zicem stîlpul indicator — cu acțiunile mele ? Ce fel de legătură există aici ? — Ei bine, poate aceasta: am fost instruit să reacționez într-un anumit fel la acest semn, și așa reacționez acum.

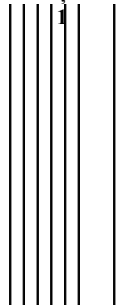
Prin aceasta ai dat însă o conexiune cauzală, ai explicat doar cum s-a făcut că noi ne orientăm acum după stîlpul indicator; și nu în ce constă propriu-zis această urmare a semnului. Nu; am mai indicat că cineva se orientează după stîlpul indicator numai în măsura în care există o folosire constantă, un obicei.

199. Este ceea ce numim „a urma o regulă” ceva ce ar putea să facă numai *un* om, doar *o dată* viață? — Și aceasta este, firește, o observație cu privire la *gramatica* expresiei „a urma regula”.

Nu este posibil ca o regulă să fie urmată doar o singură dată numai de către un om. Nu se poate face doar o singură dată o comunicare, să se fi dat sau înțeles un ordin etc. — A urma o regulă, a face o comunicare, a da un ordin, a juca o partidă de șah sînt *obiceiuri* (datini, instituții).

A înțelege o propoziție înseamnă a înțelege un limbaj. A înțelege un limbaj înseamnă a stăpîni o tehnică.

200. Ne putem închipui, firește, că într-o comunitate care nu cunoaște jocuri, doi oameni se așază la o tablă de șah și fac mutările unei partide de șah; și aceasta, de asemenea, cu toate fenomenele mintale însoțitoare. Și dacă *noi* am vedea asta, am zice că ei joacă șah. închipuiește-ți acum o par-



200

LUDWIG WITTGENSTEIN

tidă de șah transpusă, în acord cu anumite reguli, într-un șir de acțiuni pe care nu sîntem obișnuiți să le asociem cu un *joc* — să zicem scoaterea de țipete și tropăieli din picioare. Și aceștia doi ar trebui acum să țipe și să tropăie, în loc să joace forma de șah cu care sîntem obișnuiți; și anume în așa fel încît ceea ce fac ei să poată fi transpus, potrivit unor reguli adecvate, într-o partidă de șah. Am mai fi noi înclinați să zicem că ei jucau un joc ? Și cu ce drept s-ar putea spune asta ?

201. Paradoxul nostru a fost acesta: o regulă nu ar putea determina un mod de a acționa, deoarece orice mod de a acționa ar putea fi pus de acord cu regula. Răspunsul era: dacă fiecare mod de a acționa

poate fi pus de acord cu regula, atunci poate fi pus și în contradicție cu ea. De aceea, nu ar exista aici nici acord, nici contradicție.

Că aici există o neînțelegere se arată deja în faptul că în acest demers de gândire noi dăm o interpretare după alta; ca și cum fiecare din ele ne-ar liniști cel puțin pentru un moment, până când ne-am gândi la o interpretare care stă din nou în spatele acesteia. Ceea ce arătăm prin aceasta este că există un mod de a prinde o regulă care *nu* este o *interpretare*; ci, de la un caz la altul al aplicării ei, el se exprimă prin ceea ce numim „a urma regula” și „a acționa în contradicție cu ea”.

Există, de aceea, o înclinație de a spune: orice acțiune care are loc potrivit unei reguli este o interpretare. Ar trebui însă să numim „a interpreta” doar înlocuirea unei expresii a regulii cu o alta.

202. De aceea, « a urma o regulă » este o practică. Iar a *crede* că se urmează regula nu este totuna cu a urma regula. Și de aceea, o regulă nu poate fi urmată « în mod privat », căci altfel, a crede că se urmează o regulă ar fi același lucru cu a urma regula.

CERCETĂRI FILOZOFICE

201

203. Limbajul este un labirint de cărări. Vii dintr-o parte și știi unde te afli; vii spre același loc din altă parte și nu mai știi unde te afli.

204. Așa cum stau lucrurile, eu pot să născocesc, de pildă, un joc care nu este jucat vreodată de cineva. — Ar fi însă oare și acest lucru cu puțință: omenirea nu a jucat niciodată jocuri; la un moment dat cineva a născocit un joc — care, firește, nu a fost jucat niciodată ?

205. „Dar tocmai asta este ciudat în cazul *intenției*, a procesului mintal, că pentru el existența obiceiului, a tehnicii, nu este necesară. Că ne putem închipui, de exemplu, doi oameni jucând, într-o lume în care nu s-a jucat până atunci, o partidă de șah, fie și numai începutul unei partide de șah — și că apoi ar fi întrerupți.”

Nu este însă jocul de șah definit prin regulile sale ? Și cum sînt aceste reguli prezente în mintea celui care intenționează să joace șah ?

206. A urma o regulă este ceva analog cu a executa un ordin. Sîntem instruiți pentru aceasta și reacționăm la ordin într-un anumit fel. Dar cum stau lucrurile, dacă la ordin și la instruire, unul reacționează *într-un fel*, altul *în alt fel* ? Cine are atunci dreptate ?

Închipuiește-ți că ai ajuns, ca cercetător, într-o țară necunoscută, cu un limbaj care îți este cu totul străin. În ce împrejurări ai spune că oamenii dau acolo ordine, înțeleg ordine, le execută, se împotrivesc ordinelor ș. a. m. d. ?

Modul obișnuit de a acționa al oamenilor este sistemul de referință cu ajutorul căruia interpretăm noi un limbaj străin.

207. Să ne închipuim că oamenii din acea țară ar desfășura activități omenești obișnuite și s-ar servi pentru aceas-

202

LUDWIG WITTGENSTEIN

ta, după cum se pare, de un limbaj articulat. Dacă privim ceea ce fac, noi înțelegem, ne apare « logic ». Dar dacă încercăm să le învățăm limbajul constatăm că acest lucru este imposibil. Căci nu există la ei nici o conexiune constantă între ceea ce spun, între sunete și acțiuni; și totuși, aceste sunete nu sînt de prisos; căci dacă, de exemplu, îi astupăm gura unuia din acești oameni, aceasta are aceleași urmări ca și la noi: fără aceste sunete, acțiunile lor ajung să fie haotice — așa cum vreau să mă exprim.

Trebuie oare să spunem că acești oameni ar avea un limbaj : ordine, comunicări ș. a. m. d. ?

Pentru ceea ce numim „limbaj”, lipsește regularitatea.

208. Definesc eu, așadar, ceea ce înseamnă „ordin” și „regulă” prin „regularitate” ? — Cum explic eu cuiva semnificația cuvintelor „regulat”, „uniform”, „același” ? — Unuia care, să zicem, nu vorbește decît franceză, îi voi explica aceste cuvinte prin cuvintele franțuzești corespunzătoare. Dar cine nu posedă încă aceste *noțiuni*, pe acela îl voi învăța să folosească cuvintele prin *exemple* și prin *exercițiu*. — Și cînd fac asta, nu-i comunic mai puțin decît știu eu însumi.

Îi voi arăta deci în această instruire aceleași culori, aceleași lungimi, aceleași figuri, îl voi lăsa să le găsească și să le producă ș. a. m. d. îl voi îndruma, bunăoară, să continue realizarea la ordin a unui șir de ornamente «în mod uniform ». — Și pe lîngă aceasta, să continue progresele. Brin urmare, de exemplu, la ordinul... să continue astfel:...

Eu o fac în fața lui, el o face după mine; și îl influențez prin exprimări ale aprobării, dezaprobării, așteptării, încurajării. Îi las să facă ceea ce vrea sau îl opresc ș. a. m. d.

închipuiește-ți că ai fi martor la o asemenea instruire. Nici un cuvânt nu ar fi explicat aici prin el însuși, nu s-ar produce nici un cerc vicios.

Expresiile „și așa mai departe”, „și așa mai departe *ad infinitum*” sînt și ele explicate în această instruire. Pentru

CERCETĂRI FILOZOFICE

203

aceasta poate servi, între altele, și un gest. Gestul care înseamnă „continuă tot așa”, sau „și așa mai departe” are o funcție asemănătoare celei a indicării unui obiect sau a unui loc.

Trebuie să deosebim pe „și așa mai departe”, care este o prescurtare în scriere, de ceea ce *nu* este așa ceva. „Și așa mai departe *ad inf.*” *nu* este o prescurtare a scrierii. Faptul că nu putem scrie toate cifrele lui *n* nu este o insuficiență omenească, cum cred uneori matematicienii.

O instruire în care vrem să rămînem la exemplele date se deosebește de una care «*indică dincolo*» de ele.

209. „Dar nu ajunge oare înțelegerea mai departe decît toate exemplele?” — O expresie cu totul ciudată și foarte firească! —

Dar asta este *totul*! Nu există, oare, o explicație încă și mai adîncă; sau nu trebuie, oare, ca *înțelegerea* explicației să fie mai adîncă? — Ei bine, am eu însumi, oare, o înțelegere mai adîncă? *Am* mai mult decît dau în explicație? — Dar de unde vine atunci senzația că am avut mai mult?

Este ca și cum interpretez ceea ce nu este limitat ca pe o lungime care depășește orice lungime?

210. „Dar îi explici, oare, cu adevărat ceea ce înțelegi tu însuți? Nu îl lași să *ghicească* esențialul? Îi dai exemple, — el trebuie însă să ghicească tendința lor, așadar intenția ta.” — Orice explicație pe care pot să mi-o dau mie însumi, i-o dau și lui. — „El ghicește ceea ce am eu în vedere” ar însemna: îi vin în minte diferite interpretări ale explicației mele și dă peste una dintre ele. El ar putea, așadar, în acest caz să întrebe; iar eu aș putea răspunde și i-aș răspunde.

211. „Oricum l-ai instrui în continuarea șirului de ornamente, — cum poate el să *știe* cum anume trebuie să continue de unul singur?” — Ei bine, *eu* cum o știu? — Dacă asta înseamnă „Am eu, oare, temeiuri?” răspunsul este: te-

204

LUDWIG WITTGENSTEIN

CERCETĂRI FILOZOFICE

205

meiurile îmi vor lipsi în curînd. Și atunci voi acționa fără temeiuri.

212. Dacă cineva de care mă tem îmi dă ordinul să continuu șirul, atunci eu voi acționa repede, cu deplină siguranță, iar lipsa temeiurilor nu mă stînjenește.

213. „Dar acest început al șirului ar putea în mod evident să fie interpretat în feluri diferite (de exemplu, prin expresii algebrice) și ar fi trebuit, așadar, să fi ales mai în-tîi o asemenea interpretare.” — Cîtuși de puțin! O îndoială era posibilă în anumite împrejurări. Dar asta nu spune că m-am îndoit sau chiar că aș putea să mă îndoiesc. (Cu aceasta stă în legătură ceea ce trebuie spus despre «*atmosfera*» psihologică a unui proces.)

Doar intuiția ar putea înlătura această îndoială? — Dacă este o voce lăuntrică — cum știu *în cefei* trebuie să o urmez? Și cum știu că ea nu mă induce în eroare? Căci dacă ea mă poate conduce corect, atunci mă poate și induce în eroare.

((Intuiția un pretext inutil.))

214. Dacă o intuiție este necesară pentru desfășurarea șirului 12 3 4..., atunci este necesară și pentru desfășurarea șirului 2 2 2 2

215. Dar nu este cel puțin același: *același*?

Pentru identitate se pare că avem o paradigmă infailibilă în identitatea unui lucru cu el însuși. Vreau să spun: „Aici, nu pot exista totuși interpretări diferite. Dacă el vede un lucru în fața ochilor săi, atunci el vede și identitatea.”

Așadar, două lucruri sînt identice, dacă ele sînt așa cum este *un* lucru? Și cum trebuie eu, oare, să aplic acum ceea ce-mi arată *un* lucru pentru cazul a două lucruri?

216. „Un lucru este identic cu el însuși.” — Nu există vreun exemplu mai frumos de propoziție lipsită de utilitate, care este totuși legată de un joc al reprezentării. Este ca și cum în reprezentare am pune lucrul în forma lui proprie și am vedea că se potrivește.

Am putea, de asemenea, să spunem: „Orice lucru se potrivește în el însuși.” — Sau altfel: „Orice lucru se potrivește în propria sa formă.” Ne uităm atunci la un lucru și ne închipuim că spațiul pentru el era lăsat gol și că el se potrivește acum în mod exact în acesta.

« *Se potrivește* » această pată în ambianța ei de culoare albă ? — *Dar tocmai așa ar arăta lucrurile* dacă în locul ei ar fi existat, mai întâi, o gaură, iar ea s-ar fi potrivit acum în acea gaură. Cu expresia „se potrivește” nu va fi descrisă, pur și simplu, această imagine; nu pur și simplu această *situație*. „Orice pată colorată se potrivește exact în ambianța ei” este o formă oarecum specializată a principiului identității.

217. „Cum pot să urmez o regulă?” — dacă aceasta nu este o întrebare cu privire la cauze, atunci ea este una cu privire la justificarea faptului că eu acționez *într-un anumit fel*, în acord cu ea.

Dacă am epuizat justificările, atunci am ajuns pe stîncă dură și cazmaua mea se încovoie. Sînt atunci înclinat să spun: „Tocmai așa acționez.”

(Amintește-ți că noi cerem uneori definiții nu pentru conținutul lor, ci pentru forma definiției. Cerința noastră este una arhitectonică; definiția un fel de pervaz aparent, pe care nu stă nimic.)

218. De unde vine ideea că începutul șirului este o parte vizibilă a unei șine invizibile, care se întinde la infinit ? Ei bine, în locul regulii, ne putem gândi la șine. Iar aplicării nelimitate a regulii îi corespund șine infinite de lungi.

206

LUDWIG WITTGENSTEIN

219. „Toți pașii sînt de fapt deja făcuți” înseamnă: nu mai am nici o alegere. Regula, marcată deja cu o anumită semnificație, trasează liniile urmărilor ei prin întregul spațiu. — Dar dacă așa ar sta cu adevărat lucrurile, la ce mi-ar ajuta ?

Nu; descrierea mea avea sens doar dacă trebuia să fie înțeleasă în mod simbolic. — *Așa mi-apar lucrurile* — ar fi trebuit să spun.

Dacă urmez regula, atunci nu aleg.

Urmez regula *orbește*.

220. Ce scop are însă acea propoziție simbolică ? Ea ar fi trebuit să evidențieze o deosebire între condiționarea cauzală și condiționarea logică.

221. Expresia mea simbolică era de fapt o descriere mitologică a folosirii unei reguli.

222. „Linia îmi sugerează cum trebuie să merg.” — Dar aceasta este, firește, doar o imagine. Căci dacă eu consider că ea îmi sugerează cutare sau cutare într-un mod, ca să zicem așa, iresponsabil, atunci nu voi spune că am urmat-o ca pe o regulă.

223. Nu simțim că trebuie întotdeauna să așteptăm indicația (șoapta) regulii. Dimpotrivă. Nu așteptăm cu încordare ceea ce ne va spune ea acum, ci ea ne spune mereu același lucru și noi facem ceea ce ne spune ea.

Am putea spune celui pe care-l instrui: „Vezi, eu fac întotdeauna același lucru: eu...”

224. Cuvîntul „acord” și cuvîntul „regulă” sînt *întrudite*. Sînt verișoare. Dacă-l învăț pe cineva folosirea unuia dintre cuvinte, el învață prin aceasta și folosirea celui alt.

CERCETĂRI FILOZOFICE

207

225. Folosirea cuvîntului „regulă” este întrețesută cu folosirea cuvîntului „același”. (Ca și folosirea cuvîntului „propoziție” cu a cuvîntului „adevărat”.)

226. Presupune că cineva urmează șirul 1,3,5,7, ... scriind șirul $2x + 1$. * Și că el s-ar întreba: „Dar fac mereu același lucru sau de fiecare dată ceva diferit ?”

Cel care promite de la o zi la alta: „Mîine te voi vizita”

— spune oare acela în fiecare zi același lucru sau de fiecare dată ceva diferit ?

227. Ar avea vreun sens să spunem: „Dacă el ar face de fiecare dată ceva *diferit*, nu ar trebui oare să spunem: el urmează o regulă” ? Aceasta *nu* are nici un sens.

228. „Un șir are pentru noi o înfățișare!” — Bine, dar care ? Clar, cea algebrică și cea a unui segment al dezvoltării. Sau are ea încă una ? — „Dar în aceasta stă deja totul!”

— Dar aceasta nu este o constatare cu privire la segmentul șirului sau cu privire la ceea ce putem vedea în el; ci expresia faptului că noi așteptăm instrucțiuni de la regulă *și facem ceva*, și nu apelăm la vreo altă îndrumare.

229. Cred că în segmentul șirului percep cu multă finețe un desen, o trăsătură caracteristică, ce nu are nevoie de-cît de „ș. a. m. d.”, pentru a ajunge la infinit.

230. „Linia îmi sugerează cum trebuie să merg”: aceasta parafrazează doar: ea este *ultima* mea instanță, care-mi spune cum trebuie să merg.

* în manuscris este: ... der Reihex = 1, 3, 5, 7, ... indem er die Rei-he der $x^2 + 1$ hinschreibt. — [editor]

208

LUDWIG WITTGENSTEIN

231. „Dar tu vezi, doar ...!” Ei bine, aceasta este tocmai exprimarea caracteristică a unuia care este constrâns de regulă.

232. Presupune că o regulă îmi sugerează cum să o urmez; adică, dacă urmăresc cu ochiul o linie, atunci o voce lăuntrică îmi spune: „Trage-o așa!” — Care este deosebirea dintre acest proces, a urma un fel de inspirație, și acela de a urma o regulă? Căci ele nu sînt doar același lucru. În cazul inspirației *aștept* indicația. Nu voi putea să-l învăț pe altul « tehnica » mea de a urma linia. Dacă nu cumva l-aș învăța un fel de a asculta la ceva, de receptivitate. Dar atunci nu pot, firește, să pretind ca el să urmeze linia în același fel ca mine.

Acestea nu sînt experiențele mele privitoare la acțiunea după inspirație și după regulă; ci observații gramaticale.

233. Ne-am putea închipui și o astfel de instrucție, într-un anumit fel de aritmetică. Copiii ar putea atunci calcula fiecare în felul său — afit timp cît ascultă de vocea lăuntrică și o urmează. Acest calcul ar fi asemănător compoziției.

234. Nu am putea însă să calculăm așa cum calculăm (cu toții în acord etc.) și să avem totuși la fiecare pas sentimentul de a fi conduși de reguli ca de o vrajă; uimiți eventual de faptul că sîntem de acord? (Mulțumind, poate, zeităților pentru acest acord.)

235. Din aceasta vezi acum ce ține de fizionomia a ceea ce numim, în viața de fiecare zi, „a urma o regulă”.

236. Calculatorii excepționali, care ajung la rezultatul corect, dar nu pot să spună cum. Trebuie oare să spunem că ei nu calculează? (O familie de cazuri.)

CERCETĂRI FILOZOFICE

209

237. Închipuie-ți că cineva urmează o linie, ca pe o regulă, în felul acesta: el ține un compas, ducînd unul dintre vîrfuri de-a lungul liniei care este « regula », în timp ce celălalt vîrf trage linia care urmează regula. Și în timp ce se mișcă așa, în acord cu regula, el modifică deschiderea compasului, se pare cu mare precizie, uitîndu-se tot timpul la regulă, ca și cum ea ar determina ceea ce face. Acum noi, care ne uităm la el, nu vedem nici o regularitate în această deschidere și închidere a compasului. Nu putem învăța de la el felul în care urmează linia. Aici poate că vom spune de fapt: „Modelul pare să-i *sugereze* cum trebuie să meargă. Dar el nu este o regulă.”

238. Pentru ca să mi se poată părea că regula a produs toate consecințele ei dinainte, ele trebuie să fie pentru mine *de la sine înțelese*. Ceva tot așa de la sine înțeles cum îmi este să numesc această culoare „albastru”. (Criterii pentru faptul că aceasta este « ceva de la sine înțeles » pentru mine.)

239. Cum va ști ce culoare trebuie să aleagă cînd aude „roșu”? — Foarte simplu: el trebuie să ia culoarea a cărei imagine îi apare în fața ochilor la auzul cuvîntului. — Dar cum va ști ce culoare este aceea « a cărei imagine îi apare în fața ochilor »? Este nevoie pentru aceasta de încă un criteriu? (Există, firește, un proces: a alege culoarea care îi apare cuiva în fața ochilor la auzul cuvîntului...) „« Roșu » înseamnă culoarea care-mi apare în fața ochilor la auzul cuvîntului « roșu »” — ar fi o *definiție*. Nu o explicație a *esenței* desemnării prin cuvînt.

240. Nu izbucnește o ceartă (eventual printre matematicieni) cu privire la faptul că s-a procedat sau nu conform regulii. Nu se ajunge în legătură cu asta la acte de violență, de exemplu. Aceasta ține de eșafodajul care susține funcționarea limbajului nostru (de exemplu, cînd dă o descriere).

210

LUDWIG WITTGENSTEIN

241. „Tu spui așadar că acordul oamenilor decide ce este corect și ce este fals?” — Corect și fals este ceea ce *spun* oamenii; iar în *limbaj* oamenii cad de acord. Acesta nu este un acord al opiniilor, ci al formelor de viață.

242. De înțelegerea prin limbaj ține nu numai un acord în definiții, ci (oricît de ciudat poate să sune asta) un acord în judecăți. Aceasta pare a suspenda logica; dar nu o suspendă. — Una este să descrii metoda măsurării, altceva este să obții și să formulezi rezultate ale măsurării. Dar ceea ce numim „a măsura” este determinat și printr-o anumită constanță a rezultatelor măsurătorii.

243. Un om se poate încuraja pe sine, își poate da ordine, poate să asculte, să se învinovățească, să se pedepsească, să formuleze o întrebare și să răspundă la ea. Ne putem închipui și oameni care ar purta doar monologuri. Și-ar însoți activitățile vorbind cu ei înșiși. — Unui cercetător care-i observă și ascultă ceea ce spun i-ar putea reuși traducerea limbajului lor într-al nostru. (Aceasta l-ar pune în situația să prezică în mod corect acțiuni ale acestor oameni, căci el îi aude, de asemenea, luând hotărâri și decizii.)

Dar ne-am putea închipui și un limbaj în care cineva și-ar putea nota sau ar putea exprima trăirile sale lăuntrice — sentimentele, stările sale de spirit etc. — pentru propria sa folosință ? — Ei bine, nu putem noi, oare, să facem asta în limbajul nostru obișnuit ? — Dar nu asta am eu în vedere. Cuvintele acestui limbaj trebuie să se refere la ceea ce poate ști doar vorbitorul; la senzațiile sale nemijlocite, private. Un altul nu poate, prin urmare, să înțeleagă acest limbaj.

244. Cum se *raportează* cuvintele la senzații ? — Aici, nu pare să existe nici o dificultate; căci nu vorbim noi oare zilnic despre senzații și le dăm nume ? Dar cum se stabilește legătura numelui cu ceea ce este numit ? Întrebarea este iden-

CERCETĂRI FILOZOFICE

211

tică cu aceasta: cum învață un om semnificația numelor senzațiilor ? De exemplu, a cuvântului „durere”. Iată o posibilitate: cuvintele vor fi legate cu expresia originală, naturală, a senzației și puse în locul ei. Un copil s-a lovit, el țipă; iar acum adulții îi vorbesc și-l învață exclamații și, mai târziu, propoziții. Ei îl învață pe copil o nouă comportare pentru durere.

„Tu spui, așadar, că termenul « durere » desemnează, de fapt, țipătul ?” — Dimpotrivă: expresia verbală a durerii înlocuiește țipătul, și nu îl descrie.

245. Cum pot eu, oare, cu ajutorul limbajului să mai ajung între expresia durerii și durere ?

246. În ce măsură sînt senzațiile mele *private* ? — Ei bine, doar eu pot să știu dacă am, într-adevăr, dureri; celălalt poate doar să o bănuiască. — Într-un fel, asta este fals, în altul e un nonsens. Dacă folosim cuvîntul „a ști” așa cum este el folosit în mod normal (și cum altfel trebuie oare să-l folosim!), atunci ceilalți știu foarte des cînd am dureri. — Da, dar totuși nu cu siguranța cu care o știu eu însumi! — Despre mine nu se poate spune deloc (decît poate în glumă) că *știu* că am dureri. Ce trebuie oare să însemne asta — în afară, poate, de faptul că *am* dureri ?

Nu se poate spune că alții învață ce senzații am eu *doar* din comportarea mea — căci despre mine nu se poate spune că le-am învățat. Eu *le am*.

Asta este corect: are sens să se spună despre alții că ei se îndoiesc că eu am dureri; dar nu să se spună despre mine însumi.

247. „Numai tu poți să știi dacă aveai acea intenție.” Aceasta i s-ar putea spune cuiva, dacă i s-ar explica semnificația cuvîntului „intenție”. Înseamnă adică: *așa îl folosim*.

212

LUDWIG WITTGENSTEIN

(Iar „a ști” înseamnă aici că expresia incertitudinii este lipsită de sens.)

248. Propoziția „Senzațiile sînt private” este comparabilă cu: „Pasiiența o facem singuri.”

249. Sîntem noi, oare, eventual prea pripiți cu presupunerea că zîmbetul sugarului nu este simulare ? — Și pe ce experiență se bazează presupunerea noastră ?

(Minciuna este un joc de limbaj care trebuie să fie învățat ca oricare altul.)

250. De ce nu poate un cîine simula dureri ? Este prea cîstit ? Am putea oare să învățăm un cîine să simuleze dureri ? Eventual poate fi învățat ca în anumite împrejurări să urle ca atunci cînd are dureri, fără să aibă dureri. Dar pentru simularea propriu-zisă, acestei comportări îi lipsește încă ambianța adecvată.

251. Ce înseamnă a spune: „Nu pot să-mi închipui contrariul acestui fapt” sau: „Cum ar fi, dacă ar fi altfel?” — De exemplu, dacă cineva a spus că reprezentările mele ar fi private; sau că doar eu pot să știu dacă simt o durere; și alte lucruri de același fel.

„Nu-mi pot închipui contrariul” nu înseamnă, aici, firește: imaginația mea nu este suficientă. Noi ne apărămru aceste cuvinte de ceva care, prin forma sa, dă impresia unei propoziții de experiență, dar care este, în realitate, o propoziție gramaticală.

Dar de ce spun eu „Nu pot să-mi închipui contrariul” ? De ce nu: „Nu pot să-mi închipui ceea ce spui” ?

Exemplu: „Orice băț are o lungime.” Aceasta înseamnă ceva de felul: numim ceva (sau *aceasta*)

„lungimea unui băț" — dar nimic „lungimea unei sfere". Pot, oare, acum să-mi închipui că « orice băț are o lungime » ? Ei bine, îmi închi-

CERCETĂRI FILOZOFICE

213

pui pur și simplu un băț; și aceasta este totul. Doar că această imagine, în legătură cu această propoziție, joacă un cu totul alt rol decât o imagine în legătură cu propoziția „Această masă are aceeași lungime ca și cea de acolo". Căci aici înțeleg ce înseamnă să-ți faci o imagine despre contrariu (și nu trebuie să fie o imagine mintală).

Dar imaginea legată de propoziția gramaticală ar putea să arate, bunăoară, doar ce anume se numește „lungimea unui băț". Și care trebuie să fie imaginea contrară acesteia ?

((Observație asupra negării unei propoziții *apriori*..))

252. La propoziția „Acest corp are întindere" am putea răspunde: „Nonsens!" — dar sîntem înclinați să răspundem „Firește!" — De ce?

253. „Celălalt nu poate avea durerile mele." — Care sînt durerile *mele* ? Ce reprezintă aici criteriul identității ? Gîn-dește-te ce face cu puțință ca în cazul obiectelor fizice să se vorbească de „două lucruri exact la fel", de exemplu să se spună: „Acest scaun nu este acela pe care l-ai văzut ieri aici, dar este unul exact la fel."

în măsura în care are *sens* să se spună că durerea mea este aceeași ca și a lui, putem să avem de asemenea amîndoi aceeași durere. (Și ne-am putea închipui de asemenea că doi oameni ar simți dureri în același loc — nu numai în unul omolog. Acesta ar putea fi cazul, de exemplu, la gemenii siamezi.) Am văzut cum într-o discuție asupra acestui subiect cineva se bătea în piept și spunea: „Dar celălalt nu poate, totuși, să aibă ACEASTĂ durere!" — Răspunsul la aceasta este că prin sublinierea emfatică a cuvîntului „aceasta" nu se definește un criteriu al identității. Emfaza reflectă, mai degrabă, doar faptul că un asemenea criteriu ne este familiar, dar trebuie să ni se amintească de el.

214

LUDWIG WITTGENSTEIN

254. Și înlocuirea cuvîntului „același" prin „identic" (de exemplu) este un expedient tipic în filozofie. Ca și cum am fi vorbit de nuanțe ale semnificației și ar fi vorba doar de a găsi, prin cuvintele noastre, nuanța corectă. Iar despre asta este vorba cînd filozofăm doar acolo unde sarcina noastră este de a înfățișa, în mod exact din punct de vedere psihologic, tentația de a folosi o anumită formă de exprimare. Ceea ce « sîntem tentați să spunem » într-un astfel de caz nu este, firește, filozofie; ci este materia ei primă. Ceea ce așadar este înclinat un matematician, de exemplu, să spună despre obiectivitatea și realitatea faptelor matematice nu este o filozofie a matematicii, ci ceva ce ar trebui să fie obiect de *terapie* în filozofie.

255. Filozoful tratează o întrebare; ca pe o boală.

256. Cum stau acum lucrurile cu limbajul care descrie trăirile mele lăuntrice, pe care numai eu însumi îl pot înțelege ? Cum desemnez eu senzațiile mele prin cuvinte ? — Așa cum o facem în mod obișnuit ? Sînt așadar legate cuvintele mele pentru senzații cu exteriorizările mele naturale ale senzației ? În acest caz, limbajul meu nu este « privat ». Un altul l-ar putea înțelege la fel de bine ca și mine. — Dar cum ar sta lucrurile dacă eu nu aș avea exteriorizări naturale ale senzației, ci numai senzația ? Iar acum eu *asociez*, pur și simplu, nume cu senzațiile și folosesc aceste nume într-o descriere. —

257. „Cum ar sta lucrurile dacă oamenii nu și-ar exterioriza durerile (nu ar ofta, nu s-ar schimonosi etc.) ? Atunci un copil nu ar putea fi învățat folosirea cuvîntului « durere de dinți »." — Ei bine, să presupunem că un copil ar fi un geniu și că el ar inventa singur un nume pentru senzație! — Dar acum el nu s-ar putea face, desigur, înțeles prin acest

CERCETĂRI FILOZOFICE

215

cuvînt. — Așadar, înțelege el oare numele, dar nu poate explica nimănui semnificația acestuia ? — Dar ce înseamnă oare că el a « denumit durerea lui »? — Cum a făcut el asta: să denumească durerea ?! Și orice a făcut, ce scop a avut ? — Dacă se spune „El a dat un nume senzației" se uită că deja multe trebuie să fie pregătite în limbaj pentru ca simpla denumire să aibă un sens. Și dacă vorbim despre faptul că cineva dă un nume durerii, atunci gramatica cuvîntului „durere" este aici ceea ce este pregătit; ea arată locul în care va fi așezat noul cuvînt.

258. Să ne închipuim cazul următor. Vreau să țin un jurnal despre repetarea unei anumite senzații.

Pentru aceasta o asociez cu semnul „S” și scriu acest semn într-un calendar, în fiecare zi în care am senzația. — Doresc să observ, mai întâi, că nu se poate formula o definiție a semnului. — Dar pot totuși să mi-o dau mie ca un fel de definiție ostensivă! — Cum ? Pot eu să arăt spre senzație ? — Nu în sensul obișnuit. Dar eu pronunț sau scriu semnul și, în același timp, îmi concentrez atenția asupra senzației — arăt, prin urmare, oarecum înăuntrul meu spre ea. — Dar ce rost are această ceremonie, căci doar așa ceva pare ea să fie! O definiție servește, desigur, fixării semnificației unui semn. — Ei bine, asta se petrece tocmai prin concentrarea atenției; căci prin asta îmi întipăresc eu legătura dintre semn și senzație. — „Mi-o întipăresc” nu poate însemna decât: acest proces face ca în viitor să-mi amintesc *în mod corect* legătura. Dar în cazul nostru nu am nici un criteriu pentru corectitudine. Am dori să spunem aici: corect este ceea ce îmi va părea întotdeauna corect. Iar asta înseamnă doar că aici nu se poate vorbi despre « corect ».

259. Sînt regulile limbajului privat *impresii* despre reguli ? — Cîntarul pe care se cîntăresc impresii nu este *impresia* unui cîntar.

216

LUDWIG WETTGENSTEIN

260. „Ei bine, *cred* că aceasta este din nou senzația S.” — Poate tu *crezi* că o crezi!

Prin urmare, cel care și-a notat semnul în calendar nu și-a notat *absolut nimic* ? — Nu apare drept ceva de la sine înțeles că cineva își notează ceva cînd face o însemnare — de exemplu, într-un calendar. Căci o notiță are o funcțiune; iar acest „S” nu are nici una, pînă acum.

(Poți vorbi cu tine însuși. — Dacă cineva vorbește cu sine însuși, vorbește acela oare cînd nimeni altcineva nu este prezent ?)

261. Ce temei avem noi să numim „S” semnul pentru o *senzație* ? Căci „senzație” este un cuvînt al limbajului nostru comun, nu al unui limbaj care-mi este inteligibil doar mie.

Folosirea acestui cuvînt cere, prin urmare, o justificare pe care o înțeleg Toți. — Și nu ar ajuta la nimic să se spună: nu ar trebui să fie o *senzație*; cînd scrie „S”, el are *Ceva* — iar mai mult nu am putea spune. Dar „a avea” și „ceva” aparțin de asemenea limbajului comun. — Astfel, cînd filozofăm, ajungem, în cele din urmă, la punctul în care am vrea să scoatem doar un sunet nearticulat. — Dar un asemenea sunet este o expresie doar într-un anumit joc de limbaj, care urmează acum să fie descris.

262. S-ar putea spune: cel care și-a dat o definiție privată a unui cuvînt trebuie *să-și propună* acum sieși să folosească cuvîntul în cutare și cutare fel. Și cum își propune asta ? Trebuie oare să presupun că el inventează tehnica acestei folosiri ? Sau că el a găsit-o gata făcută ?

263. „Pot să-mi propun (în. gîndul meu) totuși să numesc în viitor ACEASTA « durere ».” — „Dar este cert că ți-ai propus-o ? Ești sigur că pentru acesta era destul să-ți concentrezi atenția asupra senzației tale ?” — Ciudată întrebare. -

CERCETĂRI FILOZOFICE

217

264. „De îndată ce știi *ce* desemnează cuvîntul, îl înțelegi, cunoști întreaga lui folosire.”

265. Să ne închipuim o tabelă, care nu există decât în imaginația noastră; bunăoară un dicționar. Cu ajutorul unui dicționar se poate justifica traducerea unui cuvînt *X* printr-un cuvînt *Y*. Dar trebuie să o numim noi, oare, o justificare, dacă ne uităm la această tabelă doar în imaginație ? — „Ei bine, tocmai aceasta este o justificare subiectivă.” — Dar justificarea constă totuși în aceea că se face apel la o instanță independentă. — „Dar eu pot desigur să apelez pentru o amintire la alta. Nu știu, de exemplu, dacă am reținut corect ora de plecare a trenului și, pentru control, încerc să-mi amintesc imaginea paginii mersului trenurilor. Nu avem oare aici același caz ?” — Nu; căci acest proces trebuie acum să producă în mod real amintirea *corectă*. Dacă imaginea mintală a mersului trenurilor nu ar putea fi *verificată* din punctul de vedere al corectitudinii ei, cum ar putea ea oare confirma corectitudinea primei amintiri ? (Ca și cum cineva ar cumpăra mai multe exemplare ale ziarului de dimineață de azi pentru a se asigura că el scrie adevărul.)

A ne uita la o tabelă în imaginație reprezintă tot atît de puțin o consultare a unei table cît este reprezentarea rezultatului unui experiment imaginat rezultatul unui experiment.

266. Mă pot uita la ceas, ca să văd cât este ceasul. Dar pentru a *ghici* cât este ceasul, pot să mă uit de asemenea la cadranul unui ceas; sau, în acest scop, să mișc limba unui ceas pînă ce poziția ei mi se pare corectă. Astfel, imaginea ceasului poate servi în mai mult de un fel, pentru a determina cât este ora. (A ne uita la ceas în imaginație.)

267. Să presupunem că aș vrea să justific dimensionarea unui pod, care va fi construit în imaginația mea, făcînd, mai

218

LUDWIG WITTGENSTEIN

întîi, în imaginație, probe de rupere cu materialul podului. Aceasta ar fi, firește, imaginarea a ceea ce se numește justificarea dimensionării unui pod. Dar am numi-o noi oare și o justificare a reprezentării unei dimensionări ?

268. De ce nu poate mîna mea dreaptă să dea bani mîinii mele stîngi ? — Mîna mea dreaptă poate să-i pună în mîna mea stîngă. Mîna mea dreaptă poate să scrie o declarație de donație, iar mîna mea stîngă o chitanță. — Dar consecințele practice care ar urma nu ar fi cele ale unei donații. Dacă mîna stîngă a luat banii din mîna dreaptă etc, vom întreba: „Ei bine, și ce-i cu asta ?” Și ne-am putea pune aceeași întrebare, dacă cineva și-ar fi dat o definiție privată a unui cuvînt; adică, dacă ar fi spus cuvîntul pentru sine și și-ar fi îndreptat în același timp atenția asupra unei senzații.

\

269. Să ne amintim că există anumite criterii de comportare pentru situația în care cineva nu înțelege un cuvînt: atunci cînd nu-i spune nimic, cînd nu știe ce să facă cu el. Și criterii pentru faptul că el « crede că înțelege », leagă de el o semnificație, dar nu pe cea corectă. Și, în sfîrșit, criterii pentru faptul că înțelege în mod corect cuvîntul. În cel de-al doilea caz, s-ar putea vorbi de o înțelegere subiectivă. Iar sunete pe care nimeni altcineva nu le înțelege, dar pe care eu «*par să le înțeleg* », ar putea fi numite un „limbaj privat”.

270. Să ne închipuim acum o utilizare a introducerii semnului „S” în jurnalul meu. Fac următoarea experiență: De cîte ori am o anumită senzație, un manometru arată că tensiunea mea arterială crește. În acest fel, voi fi în stare să anunț creșterea tensiunii mele arteriale, fără ajutorul unui aparat. Acesta este un rezultat util. Iar acum pare să fie cu totul indiferent dacă am recunoscut senzația *corect* sau nu. Să presupunem că mă înșel în mod constant în identificarea ei, acest fapt nu are nici o importanță. Iar asta arată deja că ipoteza acestei greșeli era doar o aparență. (Oarecum, ca și cum

CERCETĂRI FILOZOFICE

219

am fi învîrtit un buton, care ne dă impresia că poate fi folosit pentru a regla ceva la o mașină; dar el era un simplu ornament, nelegat cîtuși de puțin cu mecanismul.)

Și ce temei avem aici să numim pe „S” desemnarea unei senzații ? Poate felul în care acest semn este utilizat în acest joc de limbaj. — Și de ce o „anumită senzație”, așadar, tot timpul aceeași ? Ei bine, presupunem că noi scriem „S” de fiecare dată.

271. „închipuiește-ți un om care nu poate să păstreze în memorie *ce* înseamnă cuvîntul « durere » — și care numește, de aceea, mereu altceva în acest fel — dar ar folosi totuși cuvîntul în acord cu obișnuitele simptome și premise ale durerii!” — îl folosește, așadar, ca noi toți. Aici aș dori să spun: o roată care poate fi învîrtită, fără ca restul să se miște o dată cu ea, nu aparține mașinii.

272. Esențialul în cazul experienței private nu este, de fapt, că fiecare posedă propriul său exemplar, ci că nimeni nu știe dacă celălalt îl are și el pe *acesta* sau ceva cu totul diferit. Ar fi, prin urmare, posibilă supoziția — deși ea nu este verificabilă — că o parte a omenirii are o senzație de roșu, o altă parte, o alta.

273. Cum stau acum lucrurile cu cuvîntul „roșu” ? — trebuie eu oare să spun că acesta desemnează ceva « ce stă în fața noastră, a tuturor » și că fiecare ar trebui, de fapt, să aibă în afara acestui cuvînt încă unul pentru a desemna *propria* sa senzație de roșu? Sau este așa: cuvîntul „roșu” desemnează ceva cunoscut nouă tuturor; și pentru fiecare, în afară de aceasta, ceva cunoscut doar lui? (Sau poate mai bine: el se *referă* la ceva cunoscut doar lui.)

274. Pentru sesizarea funcției lui „roșu” nu ne ajută, firește, să spunem că „*se referă* la”, în loc de „desemnează”, ceea ce este privat; dar este expresia mai potrivită din punct

220

LUDWIG WITTGENSTEIN

de vedere psihologic pentru o anumită experiență subiectivă, atunci cînd filozofăm. Este ca și cum

atunci cînd pronunț cuvîntul aș arunca o privire dintr-o parte asupra propriei mele senzații ca pentru a-mi spune: știu deja ce am în vedere prin ea.

275. Privește albastrul cerului și spune-ți ție însuți „Cît de albastru este cerul!” — Dacă o faci în mod spontan — nu cu intenții filozofice — nu-ți trece prin minte că această impresie de culoare îți aparține doar ție. Și nu ai nici o temere cînd exclami asta adresîndu-te altcuiva. Și dacă, atunci cînd pronunți cuvintele, arăți spre ceva, acesta este cerul. Am în vedere: Nu ai sentimentul că arăți către tine însuți, acel sentiment care însoțește adesea « numirea senzației », atunci cînd ne gîndim la « limbajul privat ». Și nici nu te gîn-dești că nu ar trebui de fapt să arăți culoarea cu mîna, ci doar cu atenția. (Reflectează la ce înseamnă „a arăta spre ceva cu atenția”.)

276. „Dar nu *avem* noi oare în vedere cel puțin ceva bine determinat dacă privim spre culoare și numim impresia culorii ?” Este pur și simplu ca și cum am desprinde *impresia* culorii de obiectul văzut, ca pe o piele. (Asta ar trebui să ne trezească bănuieli.)

277. Dar cum este oare în genere posibil să fim tentați să credem că *avem în vedere* printr-un cuvînt o dată culoarea cunoscută de către toți — altă dată: « impresia vizuală » pe care *eu* o primesc *acum* ? Cum poate exista aici fie și o tentație ? — în aceste cazuri, nu acord culorii același tip de atenție. Dacă am în vedere (cum mi-ar plăcea să spun) impresia de culoare care îmi aparține doar mie, atunci mă cufund în culoare — cam ca și atunci cînd « nu pot să mă satur de culoare ». De aceea, este mai ușor să se producă această experiență subiectivă dacă se privește spre o culoare

CERCETĂRI FILOZOFICE

221

strălucitoare sau spre o compunere de culori, care ni se întipărește în minte.

278. „Știu cum îmi apare *mie* culoarea verde” — ei bine, aceasta are sens! — Cu siguranță; ce utilizare a propoziției ai tu în vedere ?

279. Închipuiește-ți pe cineva spunînd: „Știu doar cît de înalt sînt!” și ca să arate asta își pune mîna pe creștet!

280. Cineva pictează un tablou pentru a arăta cum își reprezintă, să zicem, o scenă de teatru. Iar acum eu spun: „Acest tablou are o funcție dublă: el comunică ceva altora, tot așa cum tablourile sau cuvintele ne comunică ceva — dar pentru cel ce comunică constituie și o reprezentare (sau informație ?) de alt gen: pentru el este imaginea reprezentării sale, așa cum nu poate fi pentru nimeni altcineva. Impresia lui privată asupra tabloului îi spune ce și-a reprezentat; într-un sens în care tabloul nu o poate face pentru ceilalți.” — Și cu ce drept vorbesc eu, în acest al doilea caz, de reprezentare sau de informație, — dacă aceste cuvinte au fost folosite în *primul* caz în mod corect ?

281. „Dar ceea ce spui tu nu revine la faptul că nu există, de exemplu, durere fără *comportarea caracteristică durerii*” — înseamnă asta: se poate spune doar despre omul viu și despre ceea ce-i seamănă (se poartă asemănător) că are senzații; vede; este orb; aude; este surd; este conștient sau este inconștient.

282. „Dar în povești poate și oala să vadă și să audă!” (Cu siguranță; dar *ea poate*, de asemenea, să vorbească.)

„Dar povestea imaginează, se știe, numai ceea ce nu se petrece în realitate; ea nu ne spune totuși *nonsensuri*.” — Lucrurile nu sînt așa de simple. Este neadevărat sau lipsit

222

LUDWIG WITTGENSTEIN

de sens să se spună că o oală vorbește ? Avem oare o imagine clară cu privire la împrejurările în care am spune despre o oală că ea vorbește ? (Nici o poezie-nonsens nu este nonsens în felul în care este, să zicem, gînguritul unui copil.) Da; spunem despre ceea ce este lipsit de viață că are dureri: în jocul cu păpușile, de exemplu. Dar această folosire a noțiunii de durere este una secundară. Să ne închipuim cazul în care oamenii ar zice *numai* despre ceea ce este lipsit de viață că are dureri; am compătimi doar păpușile! (Dacă copiii se joacă de-a trenul, jocul lor este legat de cunoștințele lor despre tren. Dar și copiii dintr-un trib, cărora trenul le este necunoscut, ar fi putut lua acest joc de la alții și să-l joace fără să știe că prin aceasta se imită ceva. S-ar putea spune că jocul nu are pentru ei același *sens* ca și pentru noi.)

283. De unde ne vine *novă fie și numai gîndul*: ființe vii, obiecte ar putea simți ceva ?

Oare educația mea m-a condus la aceasta, făcîndu-mă atent la sentimentele pe care le am, iar acum transfer ideea asupra unor obiecte din afara mea ? Recunosc că există ceva (în mine) pe care-l pot numi „dureri”, fără a intra în contradicție cu folosirea cuvîntului de către alții ? — Nu transfer ideea

mea asupra pietrelor și plantelor etc.

Nu aş putea oare să-mi închipui că aş avea dureri îngrozitoare și că aş deveni o piatră cît timp ele ar dura ? Ei bine, cum știu eu, cînd închid ochii, dacă nu am devenit o piatră ? — Și dacă aceasta s-a întîmplat acum, în ce sens va avea *piatra* dureri ? În ce sens se va putea afirma asta despre o piatră ? De ce ar trebui aici ca durerea să aibă un purtător ?!

Și se poate spune despre piatră că are un suflet și că *acesta* are dureri ? Ce are un suflet, ce au durerile de-a face cu o piatră ?

Numai despre ceea ce se comportă ca un om se poate spune că *are* dureri.

CERCETĂRI FILOZOFICE

223

Căci va trebui să o spunem despre un corp sau, dacă vrei, despre un suflet care *are* un corp. Și cum poate *avea* un corp suflet ?

284. Privește o piatră și închipuie-ți că are senzații! — Îți spui: Cum am putea să ajungem fie și numai la ideea de a atribui o *senzație* unui *lucru* ? Am putea tot așa de bine să o atribuim unui număr! — Și acum privește o muscă zvîr-colindu-se și de îndată această dificultate a dispărut, iar durerea pare să se *instaleze* acolo unde mai înainte totul era, ca să spunem așa, *în mod clar* împotriva ei.

Și de asemenea un cadavru ne apare ca pe deplin inaccesibil durerii. — Atitudinea noastră față de ceea ce este viu nu este cea față de ceea ce este mort. Toate reacțiile noastre sînt diferite. Dacă cineva spune: „Aceasta nu poate să conștientizeze doar în faptul că cel viu se mișcă în cutare și cutare fel, iar cel mort nu” — atunci vreau să-l fac să înțeleagă că aici sîntem în fața unui caz de trecere « de la cantitate la calitate ».

285. Gîndește-te la recunoașterea *expresiei feței*. Sau la descrierea expresiei feței — care nu constă în a da dimensiunile feței! Gîndește-te și la cum se poate imita fața unui om fără să o vedem în oglindă pe a noastră.

286. Nu este însă absurd să se spună despre un *corp* că are dureri ? — Și de ce simțim în asta o absurditate ? în ce sens nu simte mîna mea dureri; ci eu, în mîna mea?

Ce fel de problemă controversată este aceasta: *Corpul* este acela care simte dureri ? — Cum ar putea fi ea decisă ? Cum se impune faptul că *nu* este corpul ? — Ei bine, oarecum așa: dacă cineva are dureri la mînă, nu o spune *mîna* (doar dacă nu o scrie) și nu compătimim mîna, ci pe cel care suferă; ne uităm în ochii lui.

224

LUDWIG WITTGENSTEIN

287. Cum sînt eu cuprins de *milă pentru acest om* ? Cum se arată ce fel de obiect are mila ? (Mila, se poate spune, este o formă a convingerii că altcineva are dureri.)

288. Încremenesc și devin piatră, iar durerile mele încetează. — Și dacă mă înșel acum și nu ar mai fi *dureri*!-----Dar

aici eu nu mă pot totuși înșela; nu are sens să mă îndoiesc că am dureri! — Asta înseamnă: dacă cineva ar spune „Nu știu, este oare o durere ceea ce simt sau este altceva ?”, atunci am gîndi eventual că el nu știe ce înseamnă cuvîntul românesc „durere” și i l-am explica. — Cum ? Poate prin gesturi sau înțepîndu-l cu un ac și spunîndu-i: „Vezi, asta este durere!” Această explicație, ca oricare alta, el ar putea să o înțeleagă în mod corect, fals sau cîtuși de puțin. Și cum a înțeles-o o va arăta în folosirea cuvîntului, în acest caz precum și în altele.

Dacă el ar spune acum, de exemplu: „Oh, știu ce înseamnă « durere »; dar dacă *ceea ce* simt acum aici sînt dureri, asta nu o știu” — atunci am da, pur și simplu, din cap și ar trebui să socotim cuvintele sale ca pe o reacție stranie pe care nu am ști cum să o luăm. (Ar fi oarecum ca și atunci cînd am auzi pe cineva spunînd în mod serios: „îmi aduc aminte în mod clar că, cu cîtva timp înainte de a mă fi născut, credeam”.)

Această expresie a îndoielii nu aparține jocului de limbaj ; dar dacă acum expresia senzației, comportarea omenească, este eliminată, atunci se pare că din nou *am voie* să mă îndoiesc. Faptul că sînt tentat aici să spun că senzația ar putea fi socotită drept altceva decît ceea ce este izvorăște din aceasta: dacă socotesc ca fiind abolit jocul de limbaj normal cu expresia senzației, am nevoie de un criteriu de identitate pentru senzație; și atunci ar exista și posibilitatea erorii.

289. „Dacă spun « Am dureri » sînt, în orice caz, justificat *față de mine însumi*.” — Ce înseamnă asta ? Să însemne,

CERCETĂRI FILOZOFICE

oare: „Dacă altcineva ar putea ști ce numesc eu « dureri », ar recunoaște el că folosesc cuvîntul în mod corect” ?

A folosi un cuvînt fără justificare nu înseamnă a-l folosi fără îndreptățire.

290. Firește, nu identific senzația mea prin criterii, ci folosesc aceeași expresie. Dar prin acesta, jocul de limbaj nu se *termină*; prin aceasta el începe.

Dar nu începe el oare cu senzația, — pe care o descriu ? — Poate că acest cuvînt „descriu” ne joacă aici o festă. Spun „Descriu starea mea mintală” și „Descriu camera mea”. Trebuie să ne reamintim diferențele dintre jocurile de limbaj.

291. Ceea ce noi numim „*descrieri*” sînt instrumente pentru întrebunțări speciale. Gîndește-te la desenul unei mașini, la o secțiune, la o schiță cu măsuri, pe care o are în fața lui tehnicianul. Dacă ne gîndim la o descriere ca la o imagine în cuvinte a faptelor, atunci aceasta are în ea ceva înșelător: ne gîndim eventual numai la tablouri ca cele care atîrnă pe pereții noștri; care par, pur și simplu, să oglindească cum arată un lucru, cum este el alcătuit. (Acele imagini sînt oarecum inutile.)

292. Să nu crezi mereu că îți citești cuvintele tale din fapte; că le oglindești pe acestea în cuvinte, după reguli! Căci aplicarea regulii într-un caz particular trebuie să o realizezi totuși fără o îndrumare.

293. Dacă spun despre mine însumi că știu ce înseamnă „durere” doar cu referire la cazul meu — nu trebuie să spun *asta* și despre alții ? Și cum pot eu oare să generalizez *un* caz într-un mod atît de iresponsabil ?

Acum cineva îmi spune despre sine că el știe ce sînt durerile doar cu referire la sine! — Să presupunem că fiecare ar avea o cutie și în ea ar fi ceva pe care-l numim „cărăbuș”.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Nimeni nu poate să privească vreodată în cutia celui alt; și fiecare spune că știe ce este un cărăbuș numai privind cărăbușul *său*. — Aici ar fi posibil ca fiecare să aibă un alt lucru în cutia sa. Ne-am putea chiar închipui că un asemenea lucru s-ar schimba continuu. — Dar dacă acum cuvîntul „cărăbuș” al acestor oameni ar avea totuși o folosire ? — Atunci ea nu ar fi aceea a desemnării unui lucru. Lucrul din cutie nu aparține, pur și simplu, jocului de limbaj; nici cel puțin ca un *ceva*: căci cutia ar putea să fie și goală. — Nu, putem « face împărțirea » prin acest lucru din cutie; orice ar fi, rezultatul se anulează.

Asta înseamnă: Dacă construim gramatica expresiei senzației după modelul « obiectului și desemnării », atunci obiectul nu mai este luat în considerație deoarece este irelevant.

294. Dacă spui că el vede în fața sa o imagine privată, pe care o descrie, atunci ai făcut, oricum, o presupunere asupra a ceea ce are în fața sa. Iar aceasta înseamnă că o poți descrie sau că o descrii mai îndeaproape. Dacă recunoști că n-ai nici o idee asupra a ceea ce ar putea fi ceea ce stă în fața lui — atunci ce anume te ademenește să spui totuși că are ceva în fața lui ? Nu este asta ca și cum aș zice despre cineva: „El are ceva. Dar dacă are bani sau datorii sau o casă de bani goală, asta nu știu.”

295. Și ce propoziție poate să fie „Știu numai despre cazul *meu*...” ? O propoziție de experiență ? Nu. — Una gramaticală ?

Mă gîndesc, de asemenea: Fiecare spune despre el însuși că știe ce este durerea numai cu referire la durerea lui. — Nu că oamenii spun cu adevărat acest lucru sau sînt cel puțin gata să-l spună. Dar *dacă* fiecare ar spune-o — ar putea fi un fel de exclamație. Și chiar dacă nu spune nimic ca informație, ea este totuși o imagine; și de ce nu ar trebui să evo-

CERCETĂRI FILOZOFICE

căm o asemenea imagine ? închipuiește-ți în loc de cuvinte o imagine alegorică pictată.

Da, dacă atunci cînd filozofăm privim în noi înșine, primim adesea tocmai o asemenea imagine. Pur și simplu o reprezentare în imagini a gramaticii noastre. Nu fapte; ci, parcă forme de exprimare ilustrate.

296. „Da, există însă un ceva care întovărășește exclamația mea de durere. Și de aceea o scot. Iar acest ceva e ceea ce este important — și înfricoșător.” — Dar cui îi comunicăm acum asta ? Și în ce împrejurare ?

297. Desigur, dacă apa fierbe în oală, atunci aburul se ridică din oală și, de asemenea, imaginea aburului din imaginea oalei. Dar cum stau lucrurile dacă am vrea să spunem că în imaginea oalei ar trebui, de asemenea, să fiarbă ceva ?

298. Faptul că ne-ar plăcea atât de mult să spunem „Lucrul important este *acesta*” — indicînd pentru noi senzația — arată deja cît sîntem de înclinați să spunem ceva care nu este o informație.

299. Dacă ne dedăm gîndurilor filozofice — ne vedem obligați să spunem cutare și cutare lucruri; a fi înclinați în mod irezistibil să spunem asta nu înseamnă să fim constrînși să facem o *presupunere* sau să ne dăm seama în mod nemijlocit de o stare de lucruri sau să o cunoaștem.

300. Jocului de limbaj cu cuvintele „el are dureri” îi aparține — am dori să spunem — nu numai imaginea comportării, ci și imaginea durerii. Sau: nu numai paradigma comportării, ci și cea a durerii. — A spune „Imaginea durerii intră în jocul de limbaj cu cuvîntul « durere »” este o neînțelegere.

Reprezentarea durerii nu este o imagine, iar *această* reprezentare nu poate fi, de asemenea, înlocuită în

228
LUDWIG WITTGENSTEIN

jocul de limbaj prin ceva ce am numi imagine. — Reprezentarea durerii intră, desigur, într-un sens, în jocul de limbaj; dar nu ca imagine.

301. O reprezentare nu este o imagine, dar o imagine poate să-i corespundă.

302. Dacă trebuie să ne reprezentăm durerea altuia după modelul celei proprii, atunci asta nu e un lucru așa de ușor: deoarece trebuie să-mi reprezint dureri pe care *nu* le *simt*, conducîndu-mă după dureri pe care le *simt*. Nu am de făcut în reprezentare, pur și simplu, o trecere de la un loc al durerii la altul. Ca de la durerea la mînă la durerea la braț. Căci nu trebuie să-mi reprezint că simt dureri într-o parte a corpului său. (Ceea ce ar fi, de asemenea, posibil.)

Comportarea caracteristică pentru durere poate să indice un loc dureros — dar persoana care suferă este cea care exteriorizează durerea.

303. „Pot doar să *cred* că celălalt are dureri, dar o *știu* cînd le am eu.” — Da: ne putem decide să spunem „Eu cred că are dureri” în loc de „Are dureri”. Dar asta e tot. — Ceea ce arată aici ca o explicație sa.u ca un enunț despre procesele mintale este, în realitate, o înlocuire a unei forme de exprimare cu alta, care ne apare mai potrivită atunci cînd filozofăm.

Încearcă o dată — într-un caz real — să pui la îndoială frica, durerile celuilalt!

304. „Dar vei recunoaște totuși că există o deosebire între comportarea caracteristică durerii, însoțită de dureri, și comportarea caracteristică durerii, fără dureri.” — De acord ? Ce deosebire ar putea fi mai mare ? — „Și totuși ajungi mereu la rezultatul că senzația însăși este un nimic.” — Nu-i

CERCETĂRI FILOZOFICE

229

deloc așa. Ea nu este un ceva, dar nu este nici nimic! Rezultatul era doar că un nimic ar face aceleași servicii ca și un ceva despre care nu se poate enunța nimic. Respingeam doar gramatica, cea care vrea să ni se impună aici.

Paradoxul dispăre doar atunci cînd o rupem în mod radical cu ideea că limbajul funcționează mereu într-un anumit fel, servește mereu aceluiași țel: a transmite gînduri — fie ele gînduri despre case, dureri, bine și rău, sau despre orice altceva.

305. „Dar nu poți, totuși, să negi că, de exemplu, în cazul amintirii, are loc un proces lăuntric.” — De ce avem impresia că am dori să negăm ceva ? Dacă se spune „Are loc, totuși, aici un proces lăuntric” — dorim să continuăm: „îți *dai seama*, doar.” Și tocmai acest proces lăuntric este cel avut în vedere prin cuvîntul „a-și aminti”. — Impresia că am dori să negăm ceva ia naștere din faptul că ne îndreptăm împotriva imaginii « procesului lăuntric ». Ceea ce contestăm este că imaginea procesului lăuntric ne dă ideea corectă a utilizării cuvîntului „a ne aminti”. Spunem că această imagine, cu ramificațiile ei, ne împiedică să vedem utilizarea cuvîntului, așa cum este ea.

306. De ce trebuie eu, oare, să neg că aici are loc un proces lăuntric ? „Tocmai a avut loc în mine procesul lăuntric al amintirii despre...” nu înseamnă însă nimic altceva de-cît: „Mi-am amintit acum de...”. A nega procesul mental ar însemna să negăm amintirea; a nega că cineva își amintește de ceva.

307. „Nu ești tu oare un behaviorist camuflat ? Nu spui tu oare totuși, în principiu, că totul este ficțiune în afara comportării omenești ?” — Dacă vorbesc de o ficțiune, atunci vorbesc de o ficțiune *gramaticală*.

230

LUDWIG WITTGENSTEIN

308. Cum ia naștere, oare, problema filozofică a proceselor și stărilor mintale și a behaviorismului ? — Primul pas este cel care nu atrage deloc atenția. Noi vorbim despre procese și stări și lăsăm nedecis care este natura lor! Vom ști, poate, odată mai multe despre ele

— credem noi. Dar tocmai prin aceasta ne-am fixat asupra unei anumite perspective. Căci avem o anumită noțiune despre ceea ce înseamnă: a cunoaște mai îndeaproape un proces. (Pasul hotărâtor în scamatorie este făcut, și tocmai el ne apare inocent.) — Iar acum comparația care ne-ar fi putut face inteligibile gândurile noastre se prăbușește. Trebuie așadar să negăm procesul pe care nu l-am înțeles încă, în mediul pe care nu l-am cercetat încă. Și astfel părem că am fi negat, așadar, procesele mintale. Dar nu vrem, firește, să le negăm!

309. Care este țelul tău în filozofie ? — Să-i arăți muștei ieșirea din sticla cu muște.

310. Spun cuiva că am dureri. Atitudinea lui față de mine va fi acum cea a încrederii; a neîncrederii; a bănuielii; ș. a. m. d.

Să presupunem că el spune: „Nu este așa de rău.” — Nu este asta dovada faptului că el crede în ceva care este dincolo de exteriorizarea durerii ? — Atitudinea lui este o dovadă a atitudinii lui. Închipuiește-ți nu numai că propoziția „Am dureri”, ci și răspunsul „Nu este așa de rău” ar fi înlocuite cu sunete naturale și cu gesturi.

311. „Ce deosebire ar putea fi mai mare!” — în cazul durerilor, cred că îmi pot înfățișa această deosebire în mod privat. Dar deosebirea dintre un dinte rupt și unul care nu este rupt pot să o înfățișez oricui. — Dar pentru prezentarea privată nu trebuie câtuși de puțin să-ți pricinuiesti dureri, ci este suficient dacă ți le *reprezinți*, — de pildă, dacă îți schimonosești puțin fața. Și știi oare că ceea ce îți înfățișezi ție

CERCETĂRI FILOZOFICE

231

însuși sînt dureri și nu, de exemplu, o expresie a feței ? De asemenea, cum știi tu ce anume trebuie să-ți înfățișezi înainte de a-ți înfățișa acest lucru ? Prezentarea *privată* este o iluzie.

312. Dar nu sînt oare cazurile dintelui și al durerilor totuși, din nou asemănătoare ? Căci senzația grimasei în una corespunde senzației de durere în cealaltă. Senzația grimasei pot să mi-o înfățișez mie însumi tot atît de puțin sau tot atît de bine ca și senzația durerii.

Să ne închipuim acest caz: Suprafețele lucrurilor dim-prejurul nostru (pietre, plante etc.) ar avea pete și zone care ar produce durere pielii noastre atunci cînd le-am atinge. (Eventual prin compoziția chimică a acestor suprafețe. Dar nu e nevoie să știm asta.) Tot așa cum vorbim astăzi de o frunză pătată în roșu a unei anumite plante, vom vorbi de o frunză cu pete care produc dureri. Îmi închipui că percepția acestor pete și a formei lor ar fi folositoare pentru noi, că am putea trage din ea concluzii cu privire la însușiri importante ale lucrurilor.

313. Pot să înfățișez dureri, așa cum pot să înfățișez roșul, și așa cum înfățișez ceea ce este drept și strîmb și copaci și pietre. — Tocmai *asta numim* noi „a înfățișa”.

314. Dacă sînt înclinat să examinez durerea mea de cap de acum pentru a-mi clarifica problema filozofică a senzației, asta arată o neînțelegere fundamentală.

315. Poate să înțeleagă cuvîntul „durere” cel care nu a simțit *niciodată* durere ? — Trebuie să mă învețe experiența dacă este așa sau nu ? — Și dacă spunem „Cineva nu-și poate reprezenta dureri, dacă nu le-a simțit vreodată” — de unde știm asta ? Cum se poate decide dacă acest lucru este adevărat ?

232

LUDWIG WITTGENSTEIN

316. Pentru a ne clarifica cu privire la semnificația cu-vîntului „a gândi”, să ne uităm la noi înșine cînd gândim: ceea ce observăm va fi ceea ce înseamnă cuvîntul! — Dar acest concept nu este câtuși de puțin folosit așa. (Ar fi ca și cum, fără a cunoaște jocul de șah, eu aș vrea să aflu, prin observarea atentă a ultimei mișcări a unei partide de șah, ce înseamnă „a da mat”.)

317. Paralelă înșelătoare: strigătul, o expresie a durerii — propoziția, o expresie a gândului!

Ca și cum scopul propoziției ar fi să facă pe cineva să știe în ce dispoziție este celălalt: numai, ca să zicem așa, în aparatul gândirii și nu în stomac.

318. Dacă vorbim sau, de asemenea, scriem gândind — mă refer la modul obișnuit de a. o face — atunci nu vom spune, în general, că am gândi mai repede decît vorbim; ci gîndul *nu* apare aici ca *desprins* de expresie. Pe de altă parte, se vorbește însă de rezeșiciunea gîndului; cum ne trece prin cap un gînd ca fulgerul, cum ne devin, dintr-o dată, problemele clare etc. Aici este firesc să întrebăm: se

întîmplă în cazul gîndirii fulgerătoare același lucru ca și în cazul vorbirii care nu este fără gînduri — doar accelerat la maximum ? Astfel încît în primul caz ceasornicul pornește așadar cu o smucitură bruscă, în al doilea caz însă frînat de cuvinte, pas cu pas.

319. în același sens, eu pot să am în fața ochilor sau să înțeleg un gînd întreg într-o clipită, tot așa cum pot să-l notez în cîteva cuvinte sau linii.

Ce face ca această notă să fie un rezumat al acestui gînd ?

320. Gîndul fulgerător poate să se comporte față de cel rostit ca și formula algebrică față de un șir de numere pe care îl dezvoltă din ea.

CERCETĂRI FILOZOFICE

233

Dacă mi se dă, de exemplu, o funcție algebrică, atunci sînt SIGUR că voi putea calcula valorile ei pentru argumentele 1, 2, 3, pînă la 10. Această siguranță va fi numită « bi-ne-întemeiată », căci am învățat să calculez asemenea funcții ș. a. m. d. în alte cazuri, nu va fi întemeiată — dar va fi, totuși, justificată prin succes.

321. „Ce se întîmplă cînd un om înțelege dintr-o dată ?” — întrebarea este prost pusă. Dacă ne întrebăm cu privire la semnificația expresiei „a înțelege dintr-o dată”, atunci răspunsul nu este indicarea unui proces pe care-l numim așa. — întrebarea ar putea să însemne: care sînt indiciile că cineva înțelege dintr-o dată; care sînt fenomenele psihice însoțitoare ce sînt caracteristice pentru înțelegerea bruscă ?

(Nu există un temei pentru a presupune că un om simte, de exemplu, expresiile mișcării feței sale sau schimbările caracteristice pentru o emoție în respirația sa. Chiar dacă el le simte de îndată ce își îndreaptă atenția asupra lor.) ((Postură.))

322. Faptul că răspunsul la întrebarea privitoare la semnificația expresiei nu este dat o dată cu această descriere ne îndeamnă, atunci, să tragem concluzia că înțelegerea este o experiență subiectivă specifică, ce nu poate fi definită. Se uită însă că ceea ce trebuie să ne intereseze este întrebarea: cum *comparăm* aceste experiențe subiective; ce *stabilim noi* drept criteriu al identității evenimentului ?

323. „Acum știu cum să continuu!” este o exclamație; corespunde unui sunet natural, unei tresăriri plăcute. Din senzația mea nu rezultă, firește, că nu mă voi împotmoli de îndată ce încerc să merg mai departe. — Există aici cazuri în care voi spune: „Cînd spuneam că știu să continuu, *era* așa.” Asta se va spune, de exemplu, atunci cînd survine o

234

LUDWIG WITTGENSTEIN

perturbare neprevăzută. Dar neprevăzutul nu ar trebui să fie, pur și simplu, faptul că m-am împotmolit. Ne-am putea, de asemenea, închipui că cineva ar avea tot timpul aparente iluminări, ar exclama „Acum am prins-o!” și apoi nu ar putea să le justifice niciodată prin fapte. — Lui i s-ar putea părea că ar uita într-o clipită, din nou, semnificația imaginii care i-a apărut în fața ochilor.

324. Ar fi corect să se spună că este vorba aici de inducție și că eu sînt tot atît de sigur că voi putea continua șirul, cum sînt că această carte va cădea pe pămînt, dacă-i dau drumul; și nu aș fi mai uimit oare dacă, fără o cauză evidentă, aș rămîne împotmolit în dezvoltarea șirului, decît aș fi, dacă acea carte, în loc de a cădea, ar rămîne suspendată în aer ? — La aceasta doresc să răspund că noi nu am avea nevoie nici pentru *această* siguranță de vreun temei. Ce ar putea justifica siguranța *mai mult* decît succesul ?

325. „Certitudinea că voi putea continua după ce am avut această experiență subiectivă — de exemplu, am văzut această formulă — se întemeiază, pur și simplu, pe inducție.” Ce înseamnă asta ? —

„Certitudinea că focul mă va arde se întemeiază pe inducție.” înseamnă asta oare că eu trag concluzia cu privire la mine „M-am ars întotdeauna la flacără, prin urmare se va întîmpla și acum” ? Sau este experiența anterioară *cauza* certitudinii mele, și nu temeiul ei ? Este experiența anterioară *cauza* certitudinii ? — asta depinde de sistemul de ipoteze, de legi ale naturii în cadrul căruia considerăm fenomenul certitudinii.

Este justificată încrederea ? — Ceea ce oamenii acceptă ca justificare — se arată în modul în care gîndesc și trăiesc.

326. Așteptăm *acest* lucru și sîntem surprinși de *acela*; dar lanțul temeiurilor are un sfîrșit.

CERCETĂRI FILOZOFICE

235

327. „Se poate gîndi fără a vorbi ?” — Și ce este *gîndi-rea* ? — Ei bine, nu gîndești niciodată ? Nu te

poți observa și să vezi ce se întâmplă aici ? Acest lucru ar trebui să fie totuși simplu. Nu trebuie doar să aștepti asta, așa cum aștepti un eveniment astronomic și apoi să-ți faci, poate în grabă, observațiile tale.

328. Ei bine, ce se mai numește atunci „a gândi” ? Pentru ce anume s-a învățat folosirea cuvântului ? — Dacă spun, am gândit — trebuie, oare, să am întotdeauna dreptate ? — Ce *gen* de greșală există aici ? Există oare împrejurări în care ne-am întreba: „A fost ceea ce am făcut aici cu adevărat gândire; nu mă înșel eu, oare ?” Dacă cineva face o măsurătoare, în timpul unui demers de gândire, a întrerupt el oare gândirea, dacă în timpul măsurării nu își vorbește sieși ?

329. Dacă gândesc în limbaj, atunci nu-mi trec prin minte, alături de expresia lingvistică, și « semnificații»; ci limbajul însuși este vehiculul gândirii.

330. Este oare gândirea un fel de vorbire ? Am dori să spunem că este ceea ce distinge vorbirea însoțită de gânduri de vorbirea fără gânduri. — Și astfel, ea pare să fie o însoțitoare a vorbirii. Un proces, care eventual poate să însoțească și altceva sau să se desfășoare în mod independent.

Spune secvența: „Penița este tocită. Ei, merge și așa.” O dată, gândind; apoi, fără a gândi; apoi gîndește numai gîin-dul, dar fără cuvinte. — Ei bine, în timp ce scriu, eu aș putea să verific vîrfurile peniței mele, să mă strîmb — și apoi să scriu mai departe cu un gest de resemnare. — Aș putea, de asemenea, fiind ocupat cu diferite măsurători, să acționez în așa fel încît cel ce mă privește ar spune că am gândit — fără cuvinte: dacă două mărimi sînt egale cu a treia, atunci ele sînt egale între ele. — Dar ceea ce constituie aici gîndi-

236

LUDWIG WITTGENSTEIN

rea nu este un proces care trebuie să însoțească cuvintele, dacă ele nu ar trebui să fie ro stite fără gînduri.

331. Închipuiește-ți oameni care nu pot să gîndească de-cît cu voce tare! (Așa cum există oameni care nu pot să citească decît cu voce tare.)

332. Ceea ce numim noi uneori „a gîndi” este a însoți propoziția cu un proces mintal, dar nu numim „gînd” acest

proces însoțitor.-----Rostește o propoziție și gîndește-o;

rostește-o cu înțelegere! — Iar acum nu o rosti și fă doar acel ceva cu care ai însoțit-o atunci cînd ai rostit-o cu înțelegere ! — (Cîntă această melodie în mod expresiv! Și acum nu o cînta, dar repetă expresia, cu care o însoțești! — Și s-ar putea și aici repeta ceva; de exemplu, mișcări ale corpului, respirație mai înceată și mai rapidă etc.)

333. „Asta o poate spune doar cel care este *convins* de acest lucru.” — în ce fel îl ajută convingerea, dacă el o spune ? — Există ea, atunci, alături de expresia rostită ? (Sau este ea acoperită de către aceasta, la fel ca și un ton slab de către unul puternic, astfel încît ea nu mai poate fi, oarecum, auzită, dacă o exprimăm cu voce tare ?) Dar dacă cineva ar spune: „Pentru a putea cînta o melodie din memorie trebuie să o auzim în minte și si o cîntăm după asta ?”

334. „Voi ai, de fapt, să spui...” — Cu acest fel de a vorbi, noi conducem pe cineva de la o formă de exprimare la alta. Sîntem tentați să folosim imaginea: ceea ce « a vrut să spună », de fapt, ceea ce « a avut în vedere », exista în mintea lui încă înainte ca noi să rostim acel lucru. Ceea ce ne face să renunțăm la o expresie și să adoptăm alta în locul ei pot fi lucruri foarte diferite. Pentru a înțelege asta, este util să considerăm relația în care stau soluțiile problemelor matematice cu ceea ce constituie ocazia și originea formulării lor.

CERCETĂRI FILOZOFICE

237

Conceptul « împărțirii în trei a unghiului cu rigla și compasul », dacă cineva încearcă împărțirea în trei și, pe de altă parte, dacă este demonstrat că nu există așa ceva.

335. Ce se întâmplă dacă ne străduim — să zicem cu ocazia scrierii unei scrisori — să găsim expresia corectă pentru gîndurile noastre ? Acest mod de a vorbi compară procesul cu cel al traducerii sau al descrierii: gîndurile sînt aici (poate deja mai înainte) și noi doar sîntem încă în căutarea expresiei lor. Această imagine se potrivește mai mult sau mai puțin pentru diferite cazuri. — Dar cîte lucruri nu se pot întâmpla aici! — Mă las pradă unei dispoziții și expresia *vine*. Sau: o imagine pe care încerc să o descriu îmi plutește în fața ochilor. Sau: îmi trece prin minte o expresie englezească și vreau să-mi amintesc de cea corespunzătoare în germană. Sau: fac un gest și mă întreb: „Care sînt cuvintele ce corespund acestui gest ?” Etc.

Dacă am fi, acum, întrebați: „Ai avut gândul înainte de a avea expresia ?” — ce ar trebui răspuns aici ?
Și ce anume la întrebarea: „în ce a constat gândul, așa cum exista el înaintea expresiei ?”

336. Ne stă în față, aici, un caz asemănător cu acela în care cineva își închipuie că nu s-ar putea gândi, pur și simplu, o propoziție, așa cum este ea, cu ordinea aparte a cuvintelor din limba germană sau latină. În primul rând trebuie să o gândim și apoi cuvintele sînt puse în același ordine ciudată. (Un politician francez a scris odată că ar fi o particularitate a limbii franceze că în ea cuvintele stau în același ordine în care ele sînt gândite.)

337. Dar nu am avut în vedere, deja de la început, de exemplu, forma propoziției în întregul ei ? Ea era, prin urmare, totuși deja în mintea mea înainte de a fi fost rostită! — Dacă era în mintea mea, atunci era, în general, nu într-o altă or-

238

LUDWIG WITTGENSTEIN

dine a cuvintelor. Dar noi ne facem aici o imagine înșelătoare despre « a intenționa ».; adică, despre folosirea acestui cuvînt. Intenția este inserată în situație, în obiceiurile și instituțiile omenești. Dacă ar exista tehnica jocului de șah, nu aș putea intenționa să joc o partidă de șah. În măsura în care în intenția mea stă dintru început forma propoziției, lucrul acesta este făcut posibil prin faptul că pot să vorbesc în germană.

338. Putem spune ceva totuși doar dacă am învățat să vorbim. Cel care *vrea* așadar să spună ceva trebuie să fi învățat și să stăpînească un limbaj; și totuși este clar că atunci cînd *vrea* să vorbească nu trebuie neapărat să vorbească. Ca și cum, vrînd să danseze, nu dansează.

Și dacă reflectăm asupra acestui lucru, atunci mintea caută *imaginea* dansului, vorbirii etc.

339. Gîndirea nu este un proces necorporal, care poate conferi vorbirii viață și sens și care ar putea fi despărțit de vorbire, așa cum Diavolul desprinde umbra lui Schlemiehl de pe pămînt.----Dar cum: „nu un proces necorporal” ?

Cunosc eu așadar procese necorporale, dar gîndirea nu este unul din ele? Nu; am luat ca ajutor expresia „proces necorporal” în încurcătura în care mă găseam, deoarece voiam să explic într-un mod primitiv semnificația cuvîntului „a gîndi”.

Am putea însă spune „A gîndi este un proces necorporal”, dacă vrem să distingem prin aceasta, de exemplu, gramatica cuvîntului „a gîndi” de cea a cuvîntului „a mîncă”. Doar că prin aceasta deosebirea semnificațiilor apare ca fiind *prea mică*. (Asemănător este cînd se spune: cifrele sînt obiecte reale, numerele obiecte nereale.) Un mod de exprimare nepotrivit este un mijloc sigur de a rămîne prins într-o confuzie. El încheie parcă ieșirea din ea.

CERCETĂRI FILOZOFICE

239

340. Cum anume funcționează un cuvînt nu poate fi ghicit. Trebuie să *ne uităm la* utilizarea lui și să învățăm din asta.

Dificultatea este însă de a înlătura prejudecata care stă în calea acestei învățări. Nu este o prejudecată *prostescă*.

341. A vorbi fără gînduri și a vorbi cu gînduri este de comparat cu executarea fără gînduri și cu gînduri a unei bucăți muzicale.

342. Pentru a arăta că este posibilă gîndirea fără vorbire, William James citează amintirile unui surdomut, dl Ballard, care scrie că în prima sa tinerețe, încă înainte de a putea vorbi, a avut gînduri despre Dumnezeu și lume. — Ce poate să însemne asta ?! — Ballard scrie: „Era în timpul acelor minunate călătorii, cu doi sau trei ani înaintea inițierii mele în primele elemente ale limbajului scris, cînd am început să-mi pun întrebarea: cum a apărut lumea?”* — Ești sigur că asta este traducerea corectă în cuvinte a gîndurilor tale fără cuvinte ? — am dori să întrebăm. Și de ce își ridică aici capul această întrebare — care de altfel nu pare să existe cîtuși de puțin ? Voi spune oare că pe cel care scrie îl înșală memoria ? — Nu știu nici cel puțin dacă voi spune *asta*. Aceste amintiri sînt un fenomen ciudat al memoriei — și nu știu ce concluzii se pot trage din ele cu privire la trecutul povestitorului!

343. Cuvintele, prin care îmi exprim amintirile, sînt reacția memoriei mele.

344. Ne-am putea închipui oare ca oamenii să nu vorbească niciodată un limbaj ce poate fi auzit, dar să vorbească unul lăuntric, în imaginație, pentru ei înșiși ?

* în textul original, în limba engleză (*nota trad.*).

240

LUDWIG WITTGENSTEIN

„Dacă oamenii ar vorbi întotdeauna doar înăuntrul lor, cu ei înșiși, atunci ei ar face *constant* ceea ce fac *uneori* și astăzi.” — Este, prin urmare, Lesne să ne închipuim asta; trebuie să facem doar trecerea ușoară de la unii la toți. (Precum: „Un șir infinit de lung de copaci este pur și simplu unul care *nu* are capăt.”) Criteriul nostru pentru faptul că cineva vorbește pentru el însuși este ceea ce ne spune, precum și restul comportării sale; și noi spunem că vorbește cu el însuși numai despre acela care *poate să vorbească*, în sensul obișnuit. Și nu o spunem și despre un papagal; și nici despre un gramofon.

345. „Ceea ce se întâmplă-uneori ar putea să se îndeplinească întotdeauna” — ce fel de propoziție ar fi asta? Una asemănătoare cu aceasta: Dacă „ $F(a)$ ” are sens, atunci „ $(x). F(x)$ ” are sens.

„Dacă se poate întâmpla ca cineva să facă într-un joc o mișcare greșită, atunci s-ar putea ca toți oamenii, în toate jocurile, să nu fi făcut nimic altceva decât mișcări greșite.” — Sîntem așadar tentați să înțelegem aici în mod greșit logica expresiilor noastre, să prezentăm în mod incorect folosirea cuvintelor noastre.

Uneori, ordinele nu sînt executate. Cum ar fi însă dacă ordinele nu ar fi *niciodată* executate?

Conceptul « ordin » și-ar fi pierdut scopul.

346. Dar nu ne-am putea oare închipui că Dumnezeu ar dăruia brusc unui papagal intelect și că acesta și-ar vorbi acum lui însuși? — Dar aici este important că eu am luat imaginea unei divinități ca ajutor pentru această imagine.

347. „Știu însă totuși cu referire la mine ce înseamnă « a vorbi cu tine însuși ». Iar dacă aș fi lipsit de organele vorbirii sonore, aș putea totuși să vorbesc cu mine însumi.”

CERCETĂRI FILOZOFICE

241

Dacă o știu doar cu referire la mine, atunci știu numai ceea ce *eu* numesc așa, nu ceea ce un altul numește așa.

348. „Acești surdomuți au învățat doar un limbaj al gesturilor, dar fiecare vorbește cu sine, înăuntrul său, un limbaj sonor.” — Ei bine, nu înțelegi tu asta? — Cum știu oare dacă înțeleg asta?! — Ce pot să fac cu această informație (dacă ea este așa ceva)? Întreaga idee a înțelegerii primește aici un miros suspect. Nu știu dacă trebuie să spun că o înțeleg sau nu. Aș dori să răspund: „Este o propoziție în română; *în mod aparent* cu totul în ordine, — adică înainte de a vrea să lucrăm cu ea; ea stă cu alte propoziții într-o conexiune care face să ne fie greu să spunem că nu se știe propriu-zis ce anume ne comunică ea; oricine nu a devenit insensibil prin filozofare observă că aici ceva nu este în ordine.”

349. „Dar această presupunere are totuși în mod sigur un sens!” — Da; aceste cuvinte și această imagine au în împrejurări obișnuite o utilizare care ne este familiară. — Dacă presupunem însă un caz în care nu survine această utilizare, atunci noi devenim pentru prima dată oarecum conștienți de goliciunea cuvintelor și a imaginii.

350. „Dar dacă presupun că cineva are dureri, atunci presupun, pur și simplu, că el are același lucru ca ceea ce am avut eu atît de des.” — Aceasta nu ne duce mai departe. Este ca și cum aș spune: „Știi, doar, ce înseamnă « Aici este ora 5 »; atunci știi, de asemenea, ce înseamnă că este ora 5 pe Soare. înseamnă că acolo este întocmai aceeași oră ca și aici, atunci cînd aici este ora 5.” — Explicația cu ajutorul *identității* nu funcționează aici. Deoarece știu, de fapt, că ora 5 aici poate fi numită „aceeași oră” ca și ora 5 acolo, dar nu știu tocmai în ce cazuri trebuie să se vorbească de aceeași oră aici și acolo.

242

LUDWIG WITTGENSTEIN

Tot așa, nu este o explicație să se spună: presupunerea că el are dureri este tocmai presupunerea că are același lucru ca și mine. Căci *această* parte a gramaticii îmi este pe deplin clară: și anume, că se va spune că soba are aceeași experiență subiectivă ca și mine, *dacă se* spune: ea are dureri și eu am dureri.

351. Am dori totuși să spunem întotdeauna: „Senzația durerii este senzația durerii — fie că o are *ea* sau o am *eu*; și indiferent cum știu dacă cineva o are sau nu.” — Cu aceasta aș putea să mă declar de acord. — Și dacă mă întreb: „Nu știi tu oare ce am eu în vedere cînd spun că soba are dureri?” — Atunci pot să răspund: Aceste cuvinte pot să mă conducă la tot felul de imagini; dar utilitatea lor nu merge mai departe. Și pot să-mi închipui ceva în legătură cu cuvintele: „Era tocmai ora 5 după-amiază pe Soare” — și anume un ceas cu pendulă care arată 5. — Dar mai bun ar fi exemplul folosirii cuvintelor „sus” și „jos” pe globul pămîntesc. Aici

avem cu toții o imagine pe deplin clară despre ce înseamnă „sus” și „jos”. Văd, doar, că sînt sus; căci pămîntul este sub mine! (Nu zîmbi la acest exemplu. Sîntem învățați încă din școala elementară că este prostesc să se spună așa ceva. Dar este totuși mult mai ușor să îngropăm o problemă decît să o rezolvăm.) Și abia o reflecție ne arată că în acest caz „sus” și „jos” nu trebuie folosite în modul obișnuit. (Că nu putem, de exemplu, spune că oamenii de la antipodi sînt « sub » partea noastră de pămînt, dar că trebuie să recunoaștem că este corect dacă ei ne aplică nouă aceeași expresie.)

352. Aici se întîmplă acum că gîndirea noastră ne joacă o festă ciudată. Noi dorim, adică, să cităm legea terțului exclus și să zicem: „Fie îți plutește în față o asemenea imagine, fie nu; un terț nu există!” — Acest argument ciudat îl întîlnim și în alte domenii ale filozofiei. „în dezvoltarea în-

CERCETĂRI FILOZOFICE

243

finită a lui n fie apare o dată grupul « 7777 », fie nu apare — un terț nu există.” Aceasta înseamnă: „Dumnezeu o vede, dar noi nu o știm.” Ce înseamnă însă asta ? Noi folosim o imagine; imaginea unui șir vizibil pe care cineva îl cuprinde cu privirea, iar altcineva nu. Legea terțului exclus spune aici: Trebuie să arate fie *așa*, fie *așa*. Ea nu spune propriu-zis nimic — și asta este de la sine înțeles — ci ne dă o imagine. Iar problema trebuie acum să fie: dacă realitatea este în acord cu imaginea sau nu. Iar această imagine *pare* acum să determine ce trebuie să facem și ce trebuie să căutăm — dar nu o face tocmai deoarece noi nu știm cum trebuie să fie ea aplicată. Dacă spunem aici „Nu există un terț” sau „Dar nu poate să existe un terț!” — în aceasta se exprimă faptul că nu putem să ne întoarcem privirea de la această imagine, — care arată ca și cum în ea ar trebui să stea deja problema și soluția ei, în timp ce noi *simțim* totuși că nu este așa.

în mod asemănător, cînd se spune „Fie are această senzație, fie nu o are!” — atunci în fața ochilor ne plutește înainte de toate o imagine care pare să determine deja sensul enunțurilor *într-un mod care nu ne poate înșela*. „Tu știi, acum, despre ce este vorba” — am dori să spunem. Și tocmai acest lucru nu-l știe încă el, prin asta.

353. Întrebarea privitoare la modalitatea și posibilitatea verificării unei propoziții este doar o formă specială a întrebării „Cum înțelegi asta ?” Răspunsul este o contribuție la gramatica propoziției.

354. Oscilația între criterii și simptome în gramatică lasă să ia naștere impresia că nu ar exista în genere decît simptome. Spunem, să zicem: „Experiența ne învață că plouă cînd barometrul este în scădere, dar ne învață, de asemenea, că plouă cînd avem anumite senzații de umezeală și frig sau cutare și cutare impresie vizuală.” Ca argument pentru asta, se indică atunci că aceste impresii ale simțurilor ne pot în-

244

LUDWIG WITTGENSTEIN

șela. Nu ne gîndim însă că faptul că tocmai ele ne dau impresia înșelătoare a ploii se bazează pe o definiție.

355. Nu este vorba de faptul că impresiile simțurilor ne pot înșela, ci de faptul că noi le înțelegem limbajul. (Iar acest limbaj se sprijină, ca oricare altul, pe convenție.)

356. Sîntem înclinați să spunem: „Plouă sau nu plouă—cum știu asta, cum mi-a parvenit informația despre asta, este o altă chestiune.” Dar să ne punem întrebarea astfel: Ce numesc „o informație despre faptul că plouă” ? (Sau am primit despre această informație doar o informație?) Și ce caracterizează oare această „informație”, ca informație despre ceva ? Nu ne induce în eroare forma expresiei noastre ? Nu este tocmai aceasta o metaforă înșelătoare: „Ochiul îmi spune că acolo ar sta un scaun” ?

357. Nu spunem că un cîine ar vorbi *poate* cu el însuși. Asta deoarece cunoaștem atît de bine sufletul lui ? Ei bine, am putea spune așa: Dacă vedem comportarea ființei vii, atunci vedem sufletul ei. — Dar spun eu și despre mine că vorbesc cu mine însumi deoarece mă comport în cutare și cutare fel ? — *Nu* o spun pe baza observării comportării mele. Dar are sens numai deoarece mă comport așa. — Nu are, prin urmare, sens deoarece eu o *am în vedere* ?

358. Dar nu este *ceea ce avem în vedere* acel lucru care dă sens propoziției ? (Și de asta ține în mod firesc: șiruri de cuvinte lipsite de sens nu pot fi avute în vedere.) Iar a avea în vedere ceva ține de domeniul minții. Dar este și ceva privat! Este acel ceva ce nu poate fi sesizat; comparabil doar cu conștiința însăși.

Cum ar putea cineva să găsească acest lucru ridicol! El este parcă un vis al limbajului nostru.

CERCETĂRI FILOZOFICE

245

359. Poate o mașină să gândească ? — Poate ea să aibă dureri ? — Ei bine, trebuie corpul omenesc să fie numit o asemenea mașină ? El este cel mai aproape de posibilitatea de a fi o asemenea mașină.

360. Dar o mașină nu poate totuși gândi! — Este asta o propoziție de experiență ? Nu. Numai despre om și despre ceea ce este ca el spunem noi că gândește. O spunem și despre păpuși și, de asemenea, despre spirite. Privește cuvîntul „a gândi” ca pe un instrument!

361. Fotoliul gândește pentru sine: ...

Unde ? în una din părțile sale ? Sau în afara corpului său; în aerul din jurul său ? Sau cîtuși de puțin *undeva* ? Care este atunci deosebirea dintre vorbirea lăuntrică a acestui fotoliu și a altuia care stă lîngă el ? — Dar cum este atunci cu omul: unde vorbește *el* cu sine ? Cum se face că această întrebare pare să fie lipsită de sens ? Și că nu este necesară nici o determinare a locului în afară de faptul că tocmai acest om vorbește cu sine ? în timp ce întrebarea *unde* anume vorbește fotoliul cu sine însuși pare să ceară un răspuns. — Motivul este: Dorim să știm *cum* de este aici fotoliul asemănător unui om; dacă, de exemplu, capul este la capătul de sus al spătarului ș. a. m. d.

Ce este asta, că cineva vorbește lăuntric cu sine; ce se întîmplă aici ? — Cum trebuie să explic asta ? Ei bine, numai așa cum poți să înveți pe altul semnificația expresiei „a vorbi cu sine”. Iar cînd sîntem copii învățăm desigur această semnificație. — Doar că nimeni nu va zice că cel care ne învață asta ne spune « ce se întîmplă aici ».

362. Mai degrabă, ni se pare că în acest caz, cel care instruește îl *face să înțeleagă* pe elev semnificația — fără să i-o spună în mod direct; dar că elevul este adus în cele din

246

LUDWIG WITTGENSTEIN

CERCETĂRI FILOZOFICE

247

urmă în situația să-și dea singur definiția ostensivă corectă. Și în asta constă iluzia noastră.

363. „Dacă îmi închipui ceva, atunci se *întîmplă* totuși cu siguranță ceva!” Ei bine, se petrece ceva — și pentru ce fac eu atunci un zgomot ? Cu siguranță pentru a comunica ceea ce se petrece. — Dar cum se comunică oare în genere ceva? Cînd spunem că ceva este comunicat? Care este jocul de limbaj al comunicării ?

Aș dori să spun: socotești drept ceva prea de la sine înțeles că se poate comunica ceva cuiva. Aceasta înseamnă: sîntem atît de obișnuiți să comunicăm prin limbaj, în conversație, încît ni se pare că întreaga noimă a comunicării stă în aceea că un altul prinde sensul vorbelor mele — ceva mintal — le preia în mintea lui, pentru a spune așa. Dacă el mai face, după aceea, ceva cu asta, atunci acest lucru nu mai aparține scopului nemijlocit al limbajului.

S-ar putea spune „Comunicarea face ca el să *știe* că am dureri; ea produce acest fenomen mintal; orice altceva este neesențial pentru comunicare.” Ce este acest fenomen ciudat al cunoașterii — la asta urmează să ne gîndim. Procesele mintale chiar sînt ciudate. (Este ca și cum s-ar spune: „Ceasul ne arată ora. *Ce* este timpul, nu este încă ceva ho-tărît. Și *de ce* ne uităm la ceas — asta nu ne interesează aici.”)

364. Cineva face un calcul în minte. Rezultatul îl aplică, zicem noi, la construirea unui pod sau a unei mașini. — Vrei să spui tu oare că el nu a găsit *de fapt* numărul prin calcul ? I-a căzut el în poală, poate, cumva, după un fel de reverie ? Trebuia aici totuși să se calculeze, și s-a calculat. Căci el *știe* că a calculat și cum a calculat; iar fără calcul rezultatul corect nu ar fi explicabil.-----Dar dacă aș spune: „/ *se pare*

că a calculat. Și de ce ar trebui să poată fi explicat rezultatul corect ? Nu este destul de neinteligibil că el a putut să CALCULEZE fără un cuvînt, fără a scrie ceva ?” —

Este calculul care are loc în minte, într-un anumit sens, mai puțin real decît cel de pe hîrtie ? Este cel *real* — calculul în minte. — Este el asemănător calculului pe hîrtie ? — Nu știu dacă trebuie să-l numesc asemănător. Este o bucată de hîrtie albă, cu linii negre pe ea, asemănătoare unui corp

omenesc ?

365. Joacă oare Adelheid și Episcopul o partidă *adevărată* de șah ? — Desigur. Ei nu pretind, pur și simplu, că joacă una — cum s-ar putea întâmplă totuși într-o piesă de teatru. — Dar această partidă nu are însă, de exemplu, nici un început! — Ba da; altfel nu ar fi o partidă de șah. —

366. Este calculul în minte mai puțin real decât calculul pe hîrtie ? — Sîntem poate înclinați să spunem așa ceva; putem însă ajunge, de asemenea, la părerea opusă spunîndu-ne: hîrtie, cerneală etc. nu sînt decât construcții logice din datele noastre senzoriale.

„Am făcut înmulțirea... în minte” — nu *cred* eu, oare, un asemenea enunț ? — A fost însă într-adevăr o înmulțire ? Nu a fost pur și simplu o înmulțire, ci *aceasta* — în minte. Este punctul în care greșesc drumul. Căci vreau acum să spun: a fost un proces mintal *corespunzător* înmulțirii pe hîrtie. Încît ar avea sens să se spună: „*Acest* proces în minte corespunde *acestui* proces pe hîrtie.” Și ar avea atunci sens să se vorbească despre o metodă de ilustrare potrivit căreia imaginea semnului reprezintă semnul însuși.

367. Imaginea mintală este imaginea care va fi descrisă cînd cineva descrie imaginea pe care o are.

368. Eu descriu cuiva o cameră și apoi, pentru a arăta că el a înțeles descrierea mea, îl pun să picteze o imagine *impresionistă* după această descriere. — El pictează acum în roșu închis scaunele, care în descrierea mea erau verzi; acolo

248

LUDWIG WITTGENSTEIN

unde am spus „galben”, el pictează în albastru. — Asta este impresia pe care o primește despre această cameră. Și acum, eu spun: „Cu totul corect; așa arată ea.”

369. Am dori să întrebăm: „Cum este asta — ce se în-tîmplă aici — atunci cînd cineva calculează în minte ?” — Iar într-un anumit caz răspunsul poate fi: „Adun mai întîi 17 cu 18, apoi scad 39...” Dar acesta nu este răspunsul la întrebarea noastră. Ceea ce înseamnă a calcula în minte nu este explicat în *acest* fel.

370. Nu ce sînt imaginile sau ce se în-tîmplă cînd ne imaginăm ceva trebuie să întrebăm, ci cum este folosit cuvîntul „*imagine*”. Aceasta nu înseamnă însă că eu vreau să vorbesc doar de cuvinte. Căci în măsura în care în întrebarea mea este vorba de cuvîntul „*imagine*”, tot așa este și în întrebarea despre esența imaginii. Și eu spun doar că această întrebare trebuie clarificată nu prin indicare — fie pentru cel care are imaginea, fie pentru un altul; nici prin descrierea unui proces anume. Și prima întrebare cere o explicație a cuvîntului; dar ea îndreaptă așteptarea noastră spre un gen fals de răspuns.

371. *Esența* este exprimată în gramatică.

372. Gîndește-te: „Unicul corelat în limbaj al unei necesități naturale este o regulă arbitrară. Ea este singurul lucru ce poate fi extras într-o propoziție din această necesitate naturală.”

373. Ce fel de obiect este ceva, aceasta o spune gramatica. (Teologia ca gramatică.)

374. Marea dificultate aici este să nu ne reprezentăm chestiunea în așa fel ca și cum nu *am putea* face ceva. Ca și

CERCETĂRI FILOZOFICE

249

cum ar exista, într-adevăr, un obiect din care scot descrierea, dar pe care nu aș fi în stare să-l arăt cuiva. — Iar lucrul cel mai bun pe care-l pot propune este, în mod sigur, de a ceda tentației de a folosi această imagine: dar să cercetăm apoi cum arată *aplicarea* acestei imagini.

375. Cum învățăm pe cineva să citească încet pentru el însuși ? Cum știm dacă el poate să o facă ? Cum știe el însuși că face ceea ce i se cere ?

376. Cînd spun pentru mine ABC, care este criteriul după care apreciez că fac același lucru ca și un altul care îl spune încet, pentru sine ? S-ar putea descoperi că în laringele meu și în al său se în-tîmplă aici același lucru. (Și tot așa, dacă ne gîndim amîndoi la același lucru, dorim același lucru etc.) Dar învățasem oare utilizarea cuvintelor „a-ți spune încet cutare și cutare”, indicîndu-se un proces în laringe sau în creier ? Nu este oare pe deplin posibil ca imaginii mele și a lui despre sunetul *a* să-i corespundă procese fiziologice diferite? Întrebarea este: *cum comparăm* imagini?

377. Un logician gîndește, poate: Același este același — este o chestiune psihologică, și anume cum se convinge cineva de faptul că două lucruri sînt la fel. (Înălțimea este înălțime — ține de psihologie că cineva o *vede* uneori, o *aude* uneori.)

Care este criteriul că două imagini sînt la fel ? — Care este criteriul pentru roșeața unei imagini ?

Pentru mine, dacă o are altul: ceea ce spune și face el. Pentru mine însumi, dacă o am eu: absolut

nimic. Și ceea ce este valabil pentru „roșu” este valabil și pentru „aceiași”.

378. „Înainte de a face judecata că două imagini ale mele sînt aceleași, trebuie totuși să le recunosc drept aceleași.” Și dacă s-a întîmplat asta, cum voi ști atunci că cuvîntul „ace-

250

LUDWIG WITTGENSTEIN

lași” descrie ceea ce recunosc ? Numai atunci cînd eu pot să exprim ceea ce recunosc în alt fel și un altul mă poate învăța că aici „aceiași” este cuvîntul potrivit.

Căci dacă am nevoie de o justificare pentru folosirea unui cuvînt, atunci trebuie să existe una și pentru un altul.

379. Recunosc ceva, mai întîi, drept *asta*; și apoi îmi amintesc cum se numește. — Gîndește-te: în ce cazuri se poate spune în mod îndreptățit acest lucru ?

380. Cum recunosc că aceasta este roșu ? — „Văd că este *aceasta*; și apoi știu că aceasta se numește așa.” Aceasta ? — Ce ?! Ce fel de răspuns la această întrebare are sens ?

(Te îndrepti mereu spre o definiție ostensivă lăuntrică.) Nu aș putea aplica nici o regulă asupra trecerii *private* de la ceea ce văd la cuvînt. Aici regulile ar afirma, de fapt, în aer; deoarece lipsește instituția folosirii lor.

381. Cum știu că această culoare este roșu ? — Un răspuns ar fi: „Am învățat limba germană.”

382. Cum pot să *justific* faptul că îmi fac această imagine, auzind aceste cuvinte ?

Mi-a arătat oare cineva imaginea culorii albastre și mi-a spus că *aceasta* este ea ?

Ce semnifică cuvintele „*această* imagine” ? Cum arată cineva spre o imagine ? Cum arată cineva de două ori spre aceeași imagine ?

383. Noi nu analizăm un fenomen (de exemplu, gîndirea), ci un concept (de exemplu, cel al gîndirii) și, prin urmare, utilizarea unui cuvînt. Așa încît poate să pară ca și cum ceea ce facem aici ar fi nominalism. Nominaliștii fac greșeala că interpretează toate cuvintele drept *nume*, așadar nu descriu

CERCETĂRI FILOZOFICE

251

de fapt utilizarea lor, ci, pentru a spune așa, dau doar o indicație pe hîrtie pentru o asemenea descriere.

384. *Conceptul* « durere » l-ai învățat o dată cu limbajul.

385. Întrebă-te: Ne-am putea închipui, oare, că cineva învățase să calculeze în minte, fără a calcula vreodată în scris sau oral ? — „A învăța asta” înseamnă, poate: a fi adus în situația în care poți să o faci. Și se pune doar întrebarea ce va conta drept criteriu pentru faptul că cineva poate să facă acest lucru ? — Este însă posibil, de asemenea, ca unui trib să-i fie cunoscut doar calculul în minte și nici un altul ? Aici trebuie să ne întrebăm „Cum va arăta acest lucru ?” — Va trebui așadar să ni-l înfățișăm ca pe un caz-limită. Și se va pune apoi întrebarea dacă noi mai vrem să folosim aici conceptul de « calcul în minte »- sau dacă, în asemenea împrejurări, el și-a pierdut sensul; deoarece fenomenele gravitează acum spre un alt model.

386. „Dar de ce ai atît de puțină încredere în tine însuți ? Știi, doar, de altfel întotdeauna ce înseamnă « a calcula ». Dacă spui, prin urmare, că ai calculat în minte, atunci va fi tocmai așa. Dacă *nu* ai fi calculat, nu ai fi spus-o. Tot așa: dacă spui că ai văzut ceva roșu în închipuire, atunci va fi tocmai roșu. Tu știi, doar, de altfel ce este « roșu ». — Și mai departe: nu te bizui întotdeauna pe acordul cu alții; căci adesea relatezi că ai văzut ceva care nu a fost văzut de nimeni altcineva.” — Dar am totuși încredere în mine — spun, doar, fără ezitare că am calculat asta în minte, mi-am reprezentat această culoare. Nu aceasta este dificultatea, că eu mă îndoiesc că mi-am reprezentat de fapt ceva roșu. Ci *aceasta* : că putem, fără multă vorbă, să arătăm sau să descriem ce culoare ne-am reprezentat, că ilustrarea reprezentării în realitate nu ne produce nouă absolut nici o dificultate. Arată

252

LUDWIG WITTGENSTEIN

ele oare atît de asemănător încît pot fi confundate ? — Dar eu pot, de asemenea, fără dificultate, să recunosc un om după un desen. — Dar pot eu oare să întreb: „Cum arată o reprezentare corectă a acestei culori ?” sau „Cum este ea alcătuită ?”; pot să *învăț* oare asta ? (Nu pot să accept mărturia lui, deoarece nu este o *mărturie*. El îmi spune doar ceea ce este *înclinat* să spună.)

387. Aspectul *adînc* ne scapă ușor.

388. „Nu văd, de fapt, aici nimic violet, dar dacă îmi dai o cutie cu acuarele pot să ți—l arăt în ea.” Cum putem *ști* că putem să-l arătăm dacă..., că putem să-l recunoaștem, așadar, cînd îl

vedem ?

Cum știu din *reprezentarea* mea, cum arată, de fapt, culoarea ?

Cum știu că voi putea face ceva ? Cu alte cuvinte, că starea în care mă găsesc acum este: a putea face acel lucru ?

389. „Reprezentarea trebuie să fie mai asemănătoare cu obiectul ei decât orice imagine. Căci oricât de asemănătoare fac eu imaginea cu ceea ce trebuie să reprezinte, ea poate fi totuși întotdeauna imaginea a ceva diferit. Dar reprezentării îi este esențial că ea este reprezentarea despre *aceasta* și despre nimic altceva.” Am putea ajunge, astfel, să privim reprezentarea ca pe o supra-imagine.

390. Am putea oare să ne închipuim că o piatră ar avea conștiință ? Și dacă cineva își poate închipui asta — de ce nu trebuie acest lucru să dovedească pur și simplu că aceste fan-tazări nu prezintă interes pentru noi ?

391. Eu pot eventual să-mi închipui, de asemenea (deși nu este ușor), că fiecare din oamenii pe care-i văd pe stradă

CERCETĂRI FILOZOFICE

253

are dureri groaznice, dar le ascunde cu îndemînare. Și este important că trebuie să-mi închipui aici o disimulare făcută cu îndemînare. Că nu îmi spun, prin urmare, pur și simplu: „Ei bine, sufletul său are dureri; dar ce are asta de-a face cu corpul său!” sau „Asta nu trebuie în cele din urmă să se arate în corp!” — Și dacă îmi închipui acum acest lucru, — arunci ce fac eu ? Ce îmi spun mie însumi ? Cum îi privesc pe oameni ? Mă uit, poate, la unul și mă gîndesc „Trebuie să fie greu să rîzi cînd ai asemenea dureri”, și multe lucruri asemănătoare. Eu joc parcă un rol, *acționez așa*, ca și cum ceilalți ar avea dureri. Dacă fac asta, se spune, poate, că îmi închipui...

392. „Dacă îmi închipui că are dureri... are loc doar în mine.” Un altul zice atunci: „Cred că pot să-mi imaginez, de asemenea, *fără* să mă gîndesc la...” („Cred că pot să gîndesc, fără să vorbesc”) Asta nu duce la nimic. Analiza oscilează între una de domeniul științelor naturii și una gramaticală.

393. „Dacă îmi închipui că unul care rîde are în realitate dureri, atunci nu îmi închipui o comportare specifică durerii, căci văd tocmai contrariul. Așadar, *ce* îmi închipui ?” — Am spus-o deja. Și nu-mi închipui pe lîngă asta în mod necesar că *eu* simt dureri. — „Dar cum are loc, așadar, acest lucru: a-și închipui asta ?” — Unde anume (în afara filozofiei) folosim noi cuvintele „Pot să-mi închipui că are dureri” sau „îmi închipui că...” sau „închipuiește-ți că...” ? Celui care trebuie să joace un rol i se spune, de exemplu: „Trebuie să-ți închipui aici că acest om are dureri pe care le ascunde” — și nu-i dăm acum nici o indicație, nu-i spunem ceea ce trebuie să facă *de fapt*. De aceea, nici acea analiză nu este aici la locul ei. — Noi ne uităm acum la actorul care-și imaginează această situație.

254

LUDWIG WITTGENSTEIN

394. În ce împrejurări vom întreba pe cineva: „Ce s-a petrecut, de fapt, în tine cînd ți-ai închipuit asta ?” — Și ce fel de răspuns așteptăm aici ?

395. Există neclaritate cu privire la rolul pe care îl are *capacitatea de a ne imagina* în cercetarea noastră. Adică în ce măsură asigură ea sensul unei propoziții.

396. Este tot atît de puțin esențial pentru înțelegerea unei propoziții că ne reprezentăm ceva în legătură cu ea, ca și faptul că am schița pe baza ei un desen.

397. În loc de „capacitate de a ne reprezenta ceva” se poate spune, aici, de asemenea: capacitatea de a ne reprezenta cu un anumit mijloc al reprezentării. Iar de la o asemenea reprezentare *poate* să ducă un drum sigur la o altă utilizare. Pe de altă parte, ni se poate impune o imagine și ea să nu ne folosească la nimic.

398. „Dar dacă îmi reprezintă ceva sau *văd* cu adevărat obiecte, atunci *am* totuși ceva ce vecinul meu nu are.” — Te înțeleg. Vrei să privești în jurul tău și să spui: „Numai *eu* am totuși ASTA.” — La ce bun aceste cuvinte ? Ele nu sînt bune la nimic. — Nu se poate totuși spune: „Nu este aici vorba de un

« a vedea » — și de aceea nici de « a avea » — nici de un subiect și, prin urmare, de asemenea nici de Eu" ? Nu aş putea întreba: acel lucru despre care vorbeşti şi despre care spui că-l ai doar tu, în ce măsură îl ai, oare ? îl posezi ? Nici nu-l vezi, cel puțin. Nu ar trebui să spui despre el că nu îl are nimeni? Şi este, de asemenea, clar: dacă excluzi din punct de vedere logic că un altul are ceva, atunci îşi pierde, de asemenea, sensul să spui că tu îl ai.

Dar ce este, atunci, acel lucru despre care vorbeşti tu ? Spuneam, este adevărat, că ştiam înăuntrul meu ce ai tu în vedere. Dar asta însemna: eu ştiu ce aveam în vedere prin

CERCETĂRI FILOZOFICE

255

a concepe acest obiect, a-l vedea, a-l desemna, pentru a spune așa, prin privire şi gesturi. Ştiu în ce fel se priveşte, în acest caz, spre ceea ce stă în faţă şi în jur — şi restul. Cred că se poate spune: tu vorbeşti (de exemplu, când şezi în cameră) de « spaţiul vizual ». « Spaţiul vizual » este cel care nu are proprietar. Pot să îl posed tot așa de puțin cât pot să merg prin el de aici acolo, sau să îl privesc, sau să arăt spre el. El nu îmi aparține mie în măsura în care nu poate să aparțină nimănui. Sau: el nu îmi aparține în măsura în care vreau să folosesc pentru el aceeași formă de exprimare ca și pentru spațiul material însuși, în care şed. Descrierea celui din urmă nu cere menționarea unui proprietar, și nici nu trebuie să aibă vreun proprietar. Atunci însă spațiul vizual *nu poate* să aibă vreunul. „Căci nu are stăpîn în afara lui şi nici unul în el” — s-ar putea spune.

închipuie-ţi un peisaj, un peisaj fantezist şi în el o casă — şi că cineva ar întreba „Cui îi aparține casa ? ” — La asta răspunsul ar putea fi, de altfel: „Țăranului care stă pe banca din fața ei.” Dar atunci acesta nu poate, de exemplu, să intre în casa lui.

399. S-ar putea, de asemenea, spune: proprietarul spațiului vizual ar trebui să fie totuși de aceeași natură cu el; dar el nu se găsește în spațiul vizual, și nu există, de asemenea, un în afară.

400. Ceea ce a găsit cel care se părea că a descoperit « spațiul vizual » — a fost un nou fel de a vorbi, o nouă comparație; și s-ar putea, de asemenea, spune, o nouă senzație.

401. Tu interpretezi noua înțelegere drept vedere a unui nou obiect. Interpretezi o mișcare gramaticală, pe care ai făcut-o, drept un fenomen cvasifizic pe care îl observi. (Gîndește-te, de exemplu, la întrebarea „Sînt datele senzoriale materialul din care este construit universul?”)

256

LUDWIG WITTGENSTEIN

Dar exprimarea mea nu este ireproșabilă: Tu ai făcut o mișcare « gramaticală ». Tu ai găsit înainte de toate o nouă înțelegere. Ca și cum ai fi găsit un nou fel de a picta; sau, de asemenea, un nou metru, sau un nou gen de cîntec. —

402. „Spun, ce-i drept, « Eu am acum cutare și cutare imagine », dar cuvintele « Eu am » sînt doar un semn pentru *celălalt*; lumea imaginii este reprezentată *pe deplin* în descrierea imaginii.” — Gîndești: acest „Eu am” este ca un „Acum atenție!” Ești înclinat să spui că el ar trebui, de fapt, să fie exprimat altfel. Să zicem, bunăoară, făcînd pur și simplu un semn cu mîna și apoi descriînd. — Dacă, ca și aici, nu sîntem de acord cu exprimările limbajului nostru obișnuit (care își îndeplinește totuși misiunea lui), atunci în mintea noastră stă o imagine care este în conflict cu cea a exprimării obișnuite. În timp ce sîntem tentați să spunem că modul nostru de exprimare nu descrie faptele așa cum sînt ele în realitate. Ca și cum, de exemplu, propoziția „El are dureri” ar putea fi falsă și într-un alt fel decît în acela că acest om *nu* are dureri. Ca și cum modul de exprimare ar spune ceva fals, chiar dacă propoziția afirmă, de nevoie, ceva corect.

Căci așa arată disputele dintre idealști, solipsiști și realiști. Unii atacă forma de exprimare normală ca și cum ar ataca o afirmație; ceilalți o apără ca și cum ar constata fapte pe care le recunoaște orice om rațional.

403. Dacă aş rezerva cuvîntul „durere” doar pentru ceea ce am numit pînă acum „durerea mea” și pentru ceea ce alții au numit „durerea lui L. W.”, nu i se face altuia nici o nedreptate atît timp cît s-ar avea în vedere doar o notație în care pierderea cuvîntului „durere” în alte conexiuni ar fi oarecum înlocuită. Ceilalți vor fi atunci, cu toate acestea, compătimiți, tratați de medic ș.a.m.d. *Nu* ar fi, firește, o obiecție împotriva formei de exprimare să se spună: „Dar ceilalți au totuși același lucru pe care-l ai tu!”

CERCETĂRI FILOZOFICE

257

Dar ce aş cîștiga atunci din acest nou mod de prezentare? Nimic. Dar de fapt nici solipsistul nu *vrea*

avantaje practice atunci când își susține concepția!

404. „Dacă spun « Eu am dureri », nu arăt către o persoană care are durerile, deoarece, într-un anumit sens, nu știu câtuși de puțin *cine* le are.” Și acest lucru poate fi justificat. Căci, înainte de toate: Nu spuneam că o persoană anume are dureri, ci „Eu am...”. Ei bine, prin aceasta eu nu numesc o persoană. Tot așa de puțin ca și prin faptul că *gem* de durere. Deși ceilalți își dau seama din gemete cine are dureri.

Ce înseamnă, oare: a ști *cine* are dureri? Înseamnă, de exemplu, a ști care om din această cameră are dureri: așadar, cel care sade acolo sau cel care stă în acest colț, cel înalt cu părul blond de acolo etc. Unde vreau să ajung ? La aceea că există criterii foarte diferite ale «*identității*» persoanei.

Ei bine, care dintre ele este acela care mă determină să spun că «*eu* » am dureri ? Nici unul.

405. „Dar tu vrei, întotdeauna când spui « eu am dureri » să atragi atenția celui alt asupra unei anumite persoane.” Răspunsul ar putea fi: Nu, vreau să atrag atenția numai asupra *mea*. —

406. „Tu vrei însă prin cuvintele « Eu am... » să distingi între *tine* și *celălalt*.” — Se poate spune, oare, asta în toate cazurile ? Și atunci când, pur și simplu, *gem* ? Și chiar și atunci când eu « vreau să disting » între mine și celălalt — vreau eu prin aceasta să disting între persoanele L. W. și N. N. ?

407. Ne-am putea închipui că cineva geme: „Cineva are dureri — Nu știu cine!” — situație în care ne grăbim să-1 ajutăm pe acesta, pe cel care geme.

258

LUDWIG WITTGENSTEIN

408. „Nu te îndoiești însă dacă tu ai durerile sau celălalt!” — Propoziția „Nu știu dacă eu sau altcineva are dureri” ar fi un produs logic, iar unul din factorii lui ar fi: „Nu știu dacă eu am sau nu am dureri” — iar asta nu este o propoziție cu sens.

409. Închipuiește-ți că mai multe persoane ar sta într-un cerc, printre ele și eu. Unul oarecare dintre noi, o dată unul, altă dată altul, este legat de polii unei mașini electrice, fără ca noi să putem vedea asta. Mă uit la fețele celorlalți și încerc să recunosc care dintre noi tocmai a fost electrocutat. — O dată spun: „Acum *știu* care este; *sînt* eu.” în acest sens aș putea, de asemenea, să spun: „Acum știu cine simte șocurile; eu însumi.” Aceasta ar fi o formă de exprimare oarecum ciudată. — Dacă presupun însă, aici, că eu pot simți șocuri și atunci când alții *sînt* electrocuțați, atunci forma de exprimare „Acum știu cine ...” devine cu totul nepotrivită. Ea nu aparține acestui joc.

410. „Eu” nu denumeste o persoană, nici „aici” un loc, „acesta” nu este un nume. Dar ele *sînt* conectate cu numele. Numele *sînt* explicate cu ajutorul lor. Este, de asemenea, adevărat că fizica este caracterizată prin aceea că nu folosește aceste cuvinte.

411. Gîndește-te cum pot fi aplicate aceste întrebări și cum se poate decide asupra lor:

1) „Sînt aceste cărți, cărțile *mele*?”

2) „Este acest picior, piciorul *meu*?”

3) „Este acest corp, corpul *meu*?”

4) „Este această senzație, senzația *mea*?”

Fiecare dintre aceste întrebări are aplicații practice (nefilozofice).

CERCETĂRI FILOZOFICE

259

La 2): Gîndește-te la cazuri în care piciorul meu este anesteziat sau paralizat. În anumite împrejurări, întrebarea ar putea fi decisă stabilindu-se dacă simt dureri în acest picior.

La 3): Aici s-ar putea arăta spre o imagine în oglindă, în anumite împrejurări, s-ar putea însă pipăi un corp și să se pună întrebarea. În alte împrejurări, ea înseamnă același lucru ca și: „Arată corpul meu *așa*?”

La 4): Care este oare *această* senzație? Adică: cum se folosește aici pronumele demonstrativ ? Cu siguranță, altfel decît, bunăoară, în primul exemplu! Confuzii iau naștere aici, din nou, prin aceea că ne închipuim că se arată spre o senzație atunci când se îndreaptă atenția asupra ei.

412. Sentimentul imposibilității de a depăși prăpastia dintre conștiință și procese ale creierului: cum se întâmplă că el nu intervine în considerațiile vieții curente ? Ideea acestei deosebiri de natură este legată cu o ușoară senzație de amețală — care se produce dacă executăm acrobații logice. (Aceeași senzație de amețală ne cuprinde la anumite teoreme ale teoriei mulțimilor.) Când survine, în cazul nostru, acest sentiment ? Ei bine, dacă îmi concentrez atenția într-un anumit fel asupra conștiinței mele și îmi spun, când fac asta, cu uimire: ACEASTA ar urma să fie produsă printr-un proces al creierului! — apucîndu-mi în același timp fruntea. — Dar ce poate să însemne asta: „a-mi concentra atenția asupra conștiinței

mele" ? Nu este totuși nimic mai curios decît că există așa ceva! Ceea ce am numit așa (căci aceste cuvinte nu sînt folosite, știm bine, în viața curentă) era un act al privirii. Priveam fix în fața mea — dar *nu* spre un anumit punct sau obiect. Ochii mei erau larg deschiși, sprîncenele nu erau strînse (cum sînt ele de cele mai multe ori cînd mă interesează un anumit obiect). Nici un asemenea interes nu a premers privirii. Privirea mea era « vacantă »; sau *asemănătoare* celei a unui om care admiră strălucirea cerului și soarbe lumina.

260

LUDWIG WETTGENSTEIN

Gîndește-te acum că propoziția pe care am pronunțat-o ca paradox (ACEASTA este produsă printr-un proces al creierului!) nu are nimic paradoxal. Aș fi putut să o pronunț în timpul unui experiment al cărui scop era să arate că efectul luminos pe care-l văd este produs prin excitarea unei anumite părți a creierului. — Dar eu pronunțasem propoziția nu în ambianța în care ea ar fi avut un sens uzual și neparadoxal. Iar atenția mea, nu a fost de genul celei care ar fi fost potrivită pentru experiment. (Privirea mea ar fi « fixată »* nu « vacantă ».)

413. Aici avem un caz de introspecție; nu neasemănător aceluia prin care William James a ajuns la ideea că « Eul » ar consta în principal din « peculiar motions in the head and between the head and throat ».**

Iar ceea ce a arătat introspecția lui James nu era semnificația cuvîntului „Eu” (în măsura în care acesta înseamnă ceva asemănător cu „persoană”, „om”, „el însuși”, „eu însumi”), nici o analiză a unei asemenea ființe, ci starea de atenție a unui filozof care își spune cuvîntul „Eu” și vrea să-i analizeze semnificația. (Iar din asta s-ar putea învăța multe.)

414. Gîndești că trebuie totuși să teși o stofă: deoarece stai în fața unui război — chiar dacă nu are fire — și faci mișcările țesutului.

415. Ceea ce furnizăm noi sînt, de fapt, observații privitoare la istoria naturală a omului; nu sînt însă contribuții curioase, ci constatări care n-au fost puse la îndoială de nimeni și care scapă atenției doar pentru că sînt permanent în fața ochilor noștri.

CERCETĂRI FILOZOFICE

261

* în text, cuvîntul englezesc „intent”. {nota trad.}. '■' * « mișcări ciudate în cap și între cap și gît » {nota trad.}.

416. „Oamenii spun în acord unii cu alții: văd, aud, simt etc. (chiar dacă unul este orb și altul este surd). Ei confirmă, așadar, despre ei că au *conștiința*.” — Dar ce ciudat! Cui îi fac eu, de fapt, o comunicare cînd spun „Am conștiință” ? De ce îmi spun mie asta și cum poate să mă înțeleagă un altul ? — Ei bine, propoziții ca „Eu văd”, „Eu aud”, „Eu sînt conștient” au într-adevăr folosirea lor. Doctorului îi spun „Acum aud din nou cu urechea asta”; celui care crede că mi-am pierdut cunoștința îi spun „Sînt din nou conștient” ș. a. m. d.

417. Mă observ, prin urmare, și percep că văd sau că sînt conștient ? Și de ce să vorbim, în genere, de observație! De ce să nu spunem pur și simplu „Percep că sînt conștient” ? — Dar ce rost au aici cuvintele „Eu percep” — de ce să nu se spună „Eu sînt conștient” ? — Nu arată însă aici cuvintele „Eu percep” că sînt atent la conștiința mea ? — ceea ce nu este totuși în mod obișnuit cazul. — Dacă lucrurile stau așa, atunci propoziția „Eu percep că ...” nu spune că sînt conștient, ci că atenția mea este îndreptată în cutare și cutare fel.

Dar nu este o anumită experiență cea care îmi oferă prilejul să spun „Sînt din nou conștient” ? — *Ce* experiență ? în ce situație spunem asta ?

418. Este oare un fapt de experiență că am conștiință ? — Nu se spune însă despre om că este conștient, despre copac

sau piatră că nu sînt ? — Cum ar fi, oare, dacă ar fi altfel ? — Ar fi oamenii cu toții fără cunoștință ? — Nu; nu în sensul obișnuit al cuvîntului. Dar eu, de exemplu, nu aș mai fi conștient -----așa cum sînt, de fapt, acum.

419. în ce împrejurări voi spune că un trib are o *căpetenie* ? Iar căpetenia, știm bine, trebuie să aibă *conștiință*. Ea trebuie, fără îndoială, să fie conștientă!

262

LUDWIG WITTGENSTEIN

420. Dar îmi pot închipui că oamenii din jurul meu ar fi automate, nu ar fi conștienți, deși modul lor de a acționa este același ca și întotdeauna ? — Dacă acum — fiind singur în camera mea — îmi închipui asta, atunci îi văd pe oameni făcîndu-și treburile cu privirea fixă (ca în transă) — ideea este, poate, puțin înspăimîntătoare. Dar încearcă, acum, o dată să rămîi fixat asupra acestei idei în relațiile

obișnuite cu ceilalți, de exemplu, pe stradă! Spune-ți ție, bunăoară: „Copiii de acolo sînt simple automate; întreaga lor viață este pur și simplu automată.” Iar fie aceste cuvinte nu îți vor spune nimic, fie vei produce în tine ceva de felul unui sentiment înspăimîntător sau ceva asemănător. A vedea un om viu drept un automat este analog cu a vedea o figură ca un caz-limită sau ca o variantă a alteia, de exemplu a vedea crucea ferestrei drept o zvastică.

421. Ne apare paradoxal că amestecăm în mod pestrîț într-o relatare stări corporale și conștiință: „El suferea mari chinuri și se răsucea dintr-o parte în alta fără întrerupere.” Asta este ceva cu totul obișnuit; de ce ne apare, așadar, paradoxal? Deoarece noi vrem să spunem că propoziția se referă la ceea ce este palpabil și la ceea ce nu este palpabil. — Dar te supără ceva, dacă spun: „Acești trei stîlpi dau clădirii rezistență”? Sînt trei și rezistența palpabilă? — Privește propoziția ca pe un instrument și sensul ei drept utilizarea ei!

422. În ce cred cînd cred că omul are suflet? În ce cred cînd cred că această substanță conține două inele de atomi de carbon? În ambele cazuri, pe primul plan este o imagine, iar sensul este departe, în fundal; aceasta înseamnă că utilizarea imaginii nu este ceva ușor de cuprins cu privirea.

423. *Cu siguranță*, în tine se petrec toate aceste lucruri. — Iar acum lasă-mă să înțeleg numai expresia pe care o folosim. — Imaginea este aici. Și nu-i contest valabilitatea în

CERCETĂRI FILOZOFICE

263

vreun caz special. — Lasă-mă acum să înțeleg și utilizarea imaginii.

424. Imaginea este *aici*; și nu îi contest *corectitudinea*. Dar ce este utilizarea ei? Gîndește-te la imaginea orbirii ca la un întuneric în sufletul sau în capul orbului.

425. În timp ce ne străduim, în nenumărate cazuri, să găsim o imagine, și o dată ce aceasta este găsită, utilizarea are loc, oarecum, de la sine, noi avem aici deja o imagine care ni se impune pas cu pas — dar care nu ne scoate din dificultatea care abia începe.

Dacă întreb, de exemplu: „Cum să-mi închipui că *acest* mecanism intră în *această* cutie?” — atunci ca răspuns poate servi, eventual, un desen la scară micșorată. Mi se poate atunci spune: „Vezi, *așa* intră înăuntru”; sau eventual, de asemenea: „De ce te miră asta? Așa cum îl vezi *aici*, așa merge și acolo.” — Exprimarea din urmă nu explică, firește, nimic, ci îmi cere doar să utilizez acum imaginea pe care mi-ai dat-o.

426. Este evocată o imagine care pare să determine *în mod univoc* sensul. Adevărata folosire pare să fie ceva impur față de cea pe care ne-o indică imaginea. Lucrurile se petrec aici, din nou, ca și în teoria mulțimilor: modul de exprimare pare să fie croit pentru un Dumnezeu care știe ceea ce noi nu putem ști; el vede întregul șirurilor infinite și vede în conștiința oamenilor. Pentru noi, aceste forme de exprimare sînt, desigur, ca un veșmînt oficial pe care-l purtăm, cu care nu putem însă să facem mare lucru deoarece ne lipsește puterea reală care ar da sens și scop acestui veșmînt.

În folosirea reală a expresiilor, noi facem parcă ocoluri, mergem pe ulițe lăturalnice, în timp ce vedem bine strada dreaptă și largă, dar nu o putem firește folosi, deoarece ea este permanent închisă.

427. „În timp ce îi vorbeam, nu știam ce se petrecea în spatele frunții lui.” Spunînd asta, nu ne gîndim la procese

264

LUDWIG WITTGENSTEIN

În creier, ci la procese de gîndire. Imaginea trebuie să fie luată în serios. Noi am dori, într-adevăr, să ne uităm în spatele acestei frunți. Și totuși avem în vedere numai ceea ce avem în vedere și în alte împrejurări cu cuvintele: am dori să știm ce gîndește el. Vreau să spun: avem imaginea vie — și acea folosire care pare să contrazică imaginea și exprimă psihicul.

428. „Gîndul, acest lucru straniu” — dar el nu ne apare straniu, dacă gîndim. Gîndul nu ne apare misterios în timp ce gîndim, ci numai atunci cînd spunem oarecum retrospectiv: „Cum a fost acest lucru posibil?” Cum a fost posibil ca gîndul să trateze despre *însuși* acest obiect? Simțim ca și cum cu el noi am fi prins realitatea.

429. Acordul, armonia, dintre gînd și realitate stă în faptul că dacă eu spun în mod fals că ceva este *roșu*, el nu este totuși *roșu*. Iar dacă vreau să explic cuiva cuvîntul „roșu”, în propoziții ca „Asta nu este roșu”, atunci pentru aceasta arăt spre ceva roșu.

430. „Pune o riglă pe acest corp; ea nu spune că acest corp are o anumită lungime. Mai degrabă ea este, în sine, moartă — aș dori să spun — și nu *realizează*, nimic din ceea ce realizează gîndul.” — Este ca și cum ne-am fi închipuit că esențialul la omul viu este forma lui exterioară. Și am fi

confectionat un buștean cu această formă și am privi rușinați butucul mort, care nici el nu se aseamănă cu o ființă vie.

431. „între ordin și execuție este o prăpastie. Ea trebuie umplută prin înțelegere.”

„Abia în înțelegere, se spune, că trebuie să facem ASTA. *Ordinul* — acestea sînt doar sunete, linii trase cu cerneală.” -

CERCETĂRI FILOZOFICE

265

432. *Singur*, orice semn pare mort. *Ce îi dă viață ?* — în folosire *trăiește* el. Are el suflare vie în sine ? — Sau *folosirea* este suflarea lui ?

433. Cînd noi dăm un ordin, atunci poate să pară ca și cum ultimul lucru avut în vedere prin ordin trebuie să ră-mînă neexprimat, deoarece întotdeauna rămîne o prăpastie între ordin și execuția lui. Doresc, să zicem, ca cineva să facă o anumită mișcare, bunăoară să ridice brațul. Pentru ca să fie cu totul clar, îi arăt cum se face mișcarea. Această imagine pare lipsită de echivoc; pînă la întrebarea: cum știe el că *trebuie să facă această mișcare* ? — Cum știe el, în general, cum trebuie să folosească semnele pe care i le dau, oricare ar fi acestea ? — Poate voi tinde acum să întregesc ordinul prin alte semne, arătînd de la mine spre celălalt, făcînd gesturi de încurajare etc. Aici lucrurile arată ca și cum ordinul ar începe să se bîlbîie.

Ca și cum semnul ar tinde cu mijloace nesigure să producă în noi înțelegere. — Dar dacă acum îl înțelegem, prin ce semn facem asta ?

434. Gestul *încearcă* să prefigureze — am dori să spunem — dar nu poate să o facă.

435. Dacă întrebăm „Cum reușește propoziția să reprezinte?” — răspunsul ar putea fi: „Nu știi tu oare asta? O vezi, bineînțeles, atunci cînd o folosești.” Nu există nimic ascuns.

Cum face propoziția acest lucru ? — Nu știi oare asta ? Nu există nimic ascuns.

Dar la răspunsul „Știi, firește, cum face propoziția acest lucru, nu există nimic ascuns”, am dori să replicăm: „Da, dar totul se petrece atît de repede și aș dori, să zicem așa, să-l văd desfășurat mai pe larg.”

266

LUDWIG WITTGENSTEIN

436. Aici este ușor să se ajungă în acea fundătură a filozofării în care se crede că dificultatea sarcinii stă în faptul că fenomene greu de prins, experiența prezentă care ne scapă ușor sau altele asemănătoare trebuie să fie descrise de către noi. Acolo unde limbajul obișnuit ne apare prea grosolan și s-ar părea că nu avem de-a face cu fenomenele vieții de fiecare zi, ci „cu cele care pier ușor, care prin apariția și trecerea lor, le produc oarecum pe primele”.

(Augustin: *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum.*)*

437. Dorința pare să știe deja ceea ce o va împlini sau ar împlini-o; propoziția, gîndul, ceea ce le face adevărate, chiar cînd nu sînt cîtuși de puțin aici! De unde această *determinare* a ceea ce nu este încă aici ? Această cerință despotică ? („Duritatea lui trebuie logic/”)

438. „Planul este, ca plan, ceva nesatisfăcător.” (Ca și dorința, așteptarea, bănuiala ș. a., m. d.)

Și aici gîndesc: așteptarea este nesatisfăcută deoarece este așteptarea a ceva; credința, opinia, nesatisfăcută deoarece este opinia că ceva este cazul, ceva real, ceva în afara procesului gîndirii.

439. în ce fel putem numi dorința, așteptarea, credința etc. „nesatisfăcute” ? Care este prototipul nostru pentru insatisfacție ? Este el un vid ? Și vom spune despre ceva de acest fel că este nesatisfăcut ? Nu ar fi aceasta tot o metaforă ? — Nu este o senzație ceea ce noi numim insatisfacție — să zicem foamea ?

într-un anumit sistem al exprimării, putem să descriem un obiect cu ajutorul cuvintelor „satisfăcut” și „nesatisfă-

* Acestea sînt foarte evidente și foarte obișnuite, și tot ele, pe de altă parte, nu sînt prea tănuite, iar descoperirea lor este nouă (lat.).

CERCETĂRI FILOZOFICE

267

cut”. Dacă stabilim, de exemplu, să numim cilindrul concav un „cilindru nesatisfăcut” și cilindrul solid, care-l umple, „satisfacerea lui”.

440. A spune „Poftesc un măr” nu înseamnă: Cred că un măr îmi va potoli senzația mea de insatisfacție. *Această* propoziție nu este exteriorizarea dorinței, ci a insatisfacției.

441. Noi sîntem prin natură și printr-o anumită instrucție, educație, programați în așa fel încît în

anumite împrejurări ne exprimăm dorințe. (O asemenea «împrejurare» nu este, firește, *dorința*.) O întrebare, dacă știu ceea ce îmi doresc înainte ca dorința mea să fie împlinită, nu poate interveni cîtuși de puțin în acest joc. Iar faptul că un eveniment reduce la tăcere dorința mea nu înseamnă că el satisface dorința. Nu aș fi fost poate satisfăcut, dacă dorința mea ar fi fost satisfăcută.

Pe de altă parte, și cuvîntul „a dori” este folosit astfel: „Nu știu nici eu ce-mi doresc.” („Căci dorințele ne ascund nouă lucrul dorit.”)

Cum este dacă am întreba: „Știu eu oare după ce anume întind mîna, înainte de a primi ceva ?” Dacă am învățat să vorbesc, atunci o știu.

442. Văd cînd cineva duce arma la ochi și spun: „Aștept o detunătură.” împușcătura se produce. — Cum, asta ai așteptat, a existat această detunătură deja în așteptarea ta ? Sau așteptarea ta este în acord numai într-o altă privință cu ceea ce s-a întîmplat; nu a fost acest zgomot cuprins în așteptarea ta și s-a adăugat el doar ca un accident, atunci cînd așteptarea a fost împlinită ? — Dar nu, dacă zgomotul nu s-ar fi produs, așteptarea mea nu s-ar fi împlinit; zgomotul a împlinit-o; el nu s-a adăugat împlinirii ca un al doilea oaspete, alături de cel pe care l-am așteptat. — A fost acel ceva în eveniment care nu a fost și în așteptare un accident, un

268

LUDWIG WITTGENSTEIN
CERCETĂRI FILOZOFICE

269

adaos al sorții ? — Dar ce *nu* a fost atunci adaos ? Ceva din această împușcătură a apărut oare deja în așteptarea mea ? — Și ce *a fost* oare adaos, — căci n-am așteptat eu oare întreaga împușcătură ? „Detunătura nu a fost atît de puternică pe cît m-am așteptat să fie.” — „A detunat, așadar, mai puternic în așteptarea ta ?”

443. „Roșul pe care ți-l reprezinti nu este totuși în mod sigur același (nu același lucru) cu ceea ce vezi în fața ta; cum poți tu atunci să spui că este ceea ce ți-ai reprezentat ?” — Dar lucrurile nu stau oare în mod analog în propozițiile „Aici este o pată roșie” și „Aici nu este o pată roșie” ? în ambele intervine cuvîntul „roșu”; așadar, acest cuvînt nu poate să indice prezența a ceva roșu.

444. Avem, poate, sentimentul că în propoziția „Aștept ca el să vină” cuvintele „el vine” sînt folosite cu o altă semnificație decît în afirmația „el vine”. Dar dacă ar fi așa, cum aș putea să vorbesc despre faptul că așteptarea mea a fost împlinită ? Dacă aș dori să explic amîndouă cuvintele „el” și „vine”, să zicem prin definiții ostensive, atunci aceleași explicații ale acestor cuvinte ar fi valabile pentru ambele propoziții.

Acum s-ar putea însă întreba: ce înseamnă asta, că el vine ? — Ușa se deschide, cineva intră etc. — Ce înseamnă asta, că eu aștept ca el să vină ? — Merg dintr-un capăt în altul al camerei, mă uit din cînd în cînd la ceas etc. — Dar unul din evenimente nu are nici cea mai mică asemănare cu celălalt! Cum pot fi atunci folosite aceleași cuvinte pentru descrierea lor ? — Dar acum spun, poate, în timp ce merg dintr-un capăt în celălalt al camerei: „Aștept ca el să intre.” — Acum există o asemănare. Dar de ce fel este ea ?

445. în limbaj așteptarea și împlinirea ei se ating.

446. Ciudat ar fi să se spună: „Un proces arată altfel dacă are loc decît dacă nu are loc.” Sau: „O pată roșie arată altfel dacă ea este aici decît dacă nu este aici — dar limbajul face abstracție de această deosebire, căci el vorbește despre o pată roșie indiferent dacă este aici sau nu.”

447. Sentimentul este că propoziția care neagă ar trebui, pentru a nega o propoziție, să o facă mai întîi adevărată, într-un anumit sens.

(Afirmarea propoziției care neagă conține propoziția care este negată, dar nu afirmarea acesteia.)

448. „Dacă spun că eu *nu* am visat azi-noapte, atunci trebuie totuși să știu unde ar fi de căutat un vis; adică: propoziția « Am visat » poate să fie, aplicată situației reale, falsă, dar nu lipsită de sens.” — înseamnă asta, prin urmare, că tu ai simțit totuși ceva, pentru a spune așa aluzia unui vis, care te face conștient de locul în care stătuse un vis ?

Sau: dacă spun „Nu am dureri în braț”, înseamnă asta oare că eu am o umbră a unei senzații de durere, care indică parcă locul în care s-ar putea produce durerea ?

în ce fel cuprinde starea actuală, în care nu am dureri, posibilitatea durerilor ?

Dacă cineva spune: „Pentru a avea semnificație cuvîntul « durere » este necesar ca durerile să fie recunoscute ca atare, dacă ele se produc” — atunci se poate răspunde: „Nu este mai necesar decît să recunoaștem lipsa durerii.”

449. „Dar nu trebuie ca eu să știu cum ar fi dacă aş avea dureri ?” — Nu reuşim să scăpăm de ideea că folosirea propoziției constă în faptul că ne imaginăm ceva la fiecare cuvânt. Nu ne dăm seama că noi *calculăm*, operăm cu cuvintele, că le translatăm cu trecerea timpului într-o imagine sau alta. — Este ca și cum am crede că, să zicem, o indicație scrisă cu

270

LUDWIG WITTGENSTEIN

privire la o vacă, indicație pe care trebuie să mi-o înmîne-ze cineva, ar trebui întotdeauna să fie însoțită de o imagine a vacii, pentru ca această indicație să nu-și piardă sensul.

450. A ști cum arată cineva: a ți-l putea închipui — dar și a-l putea *imita*. Trebuie să ți-l închipui pentru a-l imita ? Și nu este a-l imita ceva tot atât de tare ca a ți-l închipui ?

451. Cum este dacă îi dau lui ordinul „Inchipuiește-ți aici un cerc roșu!” — și spun acum: a înțelege ordinul înseamnă a ști cum este, dacă ar fi executat — sau chiar: a-ți putea imagina cum este... ?

452. Vreau să spun: „Dacă cineva ar putea vedea așteptarea, procesul mintal, el ar trebui să vadă *ce* este așteptat.” — Dar tocmai așa stau lucrurile: Cine vede expresia așteptării, vede ceea ce este așteptat. Și cum ar putea ea să fie văzută într-un alt fel, în alt sens ?

453. Cine ar percepe așteptarea mea ar trebui să perceapă în mod nemijlocit *ce* era așteptat. Adică: să nu îl *deducă din* procesul pe care l-a perceput! — Dar a spune că cineva percepe așteptarea *nu are sens*. Dacă nu cumva se are în vedere, de exemplu: el percepe expresia așteptării. A spune despre cel care așteaptă că el percepe așteptarea, în loc de a spune că el așteaptă, ar fi o denaturare prostească a expresiei.

454. „Totul stă deja în...” Cum se întâmplă că săgeata

arată? Nu pare să poarte deja în ea ceva în

afară de ea însăși? — „Nu, nu este linia moartă; doar psihicul, semnificația poate să facă asta.” —

Acest lucru este adevărat și fals. Săgeata indică doar în cursul utilizării ei de către o ființă vie.

Această indicare *nu* este un hocus-pocus pe care-l poate înfăptui doar sufletul.

CERCETĂRI FILOZOFICE

271

455. Dorim să spunem: „Dacă avem în vedere ceva, atunci aceasta nu este o imagine moartă (indiferent de ce fel), ci este ca și cum am merge la cineva.” Mergem la ceea ce avem în vedere.

456. „Dacă avem în vedere ceva, atunci noi înșine avem în vedere”; atunci ne mișcăm noi înșine. Ne precipităm noi înșine și nu putem de aceea să observăm totodată precipitarea, în mod sigur nu.

457. Da; a avea în vedere ceva este ca și cum am merge la cineva.

458. „Ordinul ordonă executarea lui.” Își cunoaște el execuția, mai înainte ca ea să aibă loc ? — Dar asta era o propoziție gramaticală și ea spune: Dacă un ordin sună „Fă cutare și cutare!”, atunci „a face cutare și cutare” se numește executarea ordinului.

459. Noi spunem „Ordinul ordonă *asta* —” și facem asta; dar și: „Ordinul ordonă asta: eu trebuie ...”. Noi îl traducem o dată într-o propoziție, o dată într-o demonstrație și o dată în fapt.

460. S-ar putea oare ca justificarea unei acțiuni, drept executare a unui ordin, să sune astfel: „Tu mi-ai spus « Adu-mi o floare galbenă », iar aceasta de aici mi-a dat un sentiment de satisfacție și de aceea am adus-o pe ea” ? Nu ar trebui oare aici să răspundem: „Doar nu te-am trimis să-mi aduci floarea care îți va da un asemenea sentiment atunci când îmi auzi cuvintele!” ?

461. În ce fel anticipează ordinul execuția? — Prin faptul că el ordonă acum *ceea ce* va fi executat mai târziu ? —

272

LUDWIG WITTGENSTEIN

Dar ar trebui să se spună: „ceea ce va fi executat mai târziu sau nu va mai fi executat”. Iar aceasta nu spune nimic.

„Dar dacă nici dorința mea nu determină ceea ce se va întâmpla, ea determină totuși pentru a spune așa tema unui fapt, fie că faptul împlinește acum dorința sau nu.” Parcă nu ne mirăm că cineva știe viitorul; ci că el poate, în genere, să facă profeții (corecte sau false).

Ca și cum simpla profeție, indiferent dacă este corectă sau falsă, ar anticipa o umbră a viitorului; în timp ce ea nu știe nimic despre viitor și nu poate să știe mai puțin decât nimic.

462. Pot să-l caut dacă nu este aici, dar nu-l pot spînzura dacă nu este aici.

Am putea dori să spunem: „Dar el trebuie să fie totuși prin apropiere dacă-l caut.” — Atunci el trebuie

să fie, de asemenea, prin apropiere dacă nu îl găsesc și chiar dacă el nu există deloc.

463. „*Pe acesta* l-ai căutat ? Nu puteai nici măcar să știi dacă el este aici!” — Această problemă ia naștere *cu adevărat* când căutăm în matematică. Se poate, de exemplu, pune întrebarea: Cum a fost posibil fie numai să *căutăm* trisecția triunghiului ?

464. Ceea ce vreau să-i învăț pe alții este: să treacă de la un nonsens care nu este evident la unul care este evident.

465. „O așteptare este în așa fel făcută încît orice se în-tîmplă trebuie să fie sau să nu fie în acord cu ea.”

Dacă ne întrebăm acum: Este așadar faptul determinat sau nu prin așteptare — adică este determinat în ce sens se va răspunde așteptării printr-un eveniment — oricare ar fi acesta ? Atunci trebuie să se răspundă: „Da; dacă nu cumva expresia așteptării este nedeterminată, deoarece ea conține, bunăoară, o disjuncție a diferitelor posibilități.”

CERCETĂRI FILOZOFICE

273

466. Pentru ce gîndește omul ? La ce-i folosește ? — De ce *calculează* el cazanele cu aburi și nu lasă la voia în-tîmplării rezistența pereților acestora ? Este totuși fapt de experiență că acele cazane care sînt calculate în acest fel nu explodează atît de des! Dar tot așa cum el ar face mai degrabă orice altceva decît să-și bage mîna în focul care l-a ars mai înainte, el va face, mai degrabă, orice altceva decît să nu calculeze cazanul. — Dar deoarece nu ne interesează cauzele — vom spune: oamenii gîndesc într-adevăr: ei procedează, de exemplu, în acest fel cînd construiesc un cazan cu aburi. — Nu poate acum un cazan produs în acest fel să explodeze ? Oh, ba da.

467. Gîndește omul, așadar, deoarece gîndirea și-a probat valoarea ? — Deoarece el gîndește că este avantajos să gîndești ?

(își educă el copiii deoarece aceasta și-a probat valoarea?)

468. Cum am putea scoate la iveală: *de ce* gîndește el ?

469. Și totuși, se poate spune că gîndirea și-a probat valoarea. Există acum mai puține explozii de cazane decît înainte, de cînd, bunăoară, rezistența pereților nu este determinată de inspirație, ci este calculată în cutare și cutare fel. Sau de cînd orice calcul al unui inginer este controlat de către un al doilea.

470. Așadar, *uneori* gîndim deoarece gîndirea și-a probat valoarea.

471. Adesea, noi abia atunci devenim conștienți de *faptele* importante cînd reprimăm întrebarea „de ce ?”; fapte care apoi, în cercetările noastre, conduc la un răspuns.

472. Natura credinței în uniformitatea evenimentelor va căpăta cea mai mare claritate în cazul în care simțim frică

274

LUDWIG WITTGENSTEIN

de ceea ce așteptăm. Nimic nu ar putea să mă determine să-mi pun mîna în foc — deși eu m-am ars *doar în trecut*.

473. Credința că focul mă va arde este de felul fricii că el mă va arde.

474. Că focul mă va arde, dacă bag mîna în el: aceasta este certitudine.

Adică, noi vedem aici ce înseamnă certitudine. (Nu numai ce înseamnă cuvîntul „certitudine”, dar și în ce constă ea.)

475. Dacă sîntem întrebați cu privire la temeiurile unei presupunerii, ne *amintim* aceste temeiuri. Se în-tîmplă oare aici același lucru ca atunci cînd reflectăm asupra cauzelor posibile ale unui eveniment ?

476. Va trebui să distingem între obiectul fricii și cauza fricii.

Astfel, fața care ne inspiră frică sau încîntare (obiectul fricii, al încîntării) nu este de aceea cauza ei, ci — am putea spune — ținta ei.

477. „De ce crezi că te vei arde la tabla fierbinte a cuptorului ?” — Ai tu oare temeiuri pentru această credință; și ai nevoie de temeiuri ?

478. Ce fel de temei am ca să presupun că degetul meu, dacă atinge masa, va simți o rezistență ? Ce fel de temei pentru a crede că acest creion nu va străpunge fără dureri mîna mea ? — Dacă întreb asta, atunci se anunță sute de temeiuri fiecare din ele reducînd la tăcere pe celelalte. „Am simțit-o doar eu însumi de nenumărate ori; și am auzit tot atît de des de experiențe asemănătoare; dacă nu ar fi așa, ar fi.....; etc.”

479. Întrebarea „Pe ce temeiuri crezi tu asta ?” ar putea însemna: „Din ce temeiuri o deduci acum (ai

dedus-o acum) ?"

CERCETĂRI FILOZOFICE

275

Dar și: „Ce temeieri îmi poți indica ulterior pentru această presupunere ?"

480. S-ar putea așadar înțelege prin „temeieri" pentru o opinie de fapt numai ceea ce cineva și-a spus și însuși înainte de a ajunge la opinie. Calculul pe care l-a făcut de fapt. Dacă s-ar întreba acum: Cum *poate* însă experiența anterioară să fie un temei pentru presupunerea că mai târziu se va întâmplă cutare și cutare lucru ? — răspunsul este: Ce fel de concept general al temeiului pentru o asemenea presupunere avem noi, oare ? Tocmai acest gen de informație despre trecut îl numim noi temei al presupunerii că asta se va întâmpla în viitor. — Și dacă ne mirăm că jucăm un asemenea joc, atunci eu mă refer la *efectul* unei experiențe trecute (la faptul că unui copil care s-a ars îi este frică de foc.)

481. Pe cel ce spune că el nu poate fi convins prin informația despre trecut că ceva anume se va întâmpla în viitor — pe acela nu-l voi înțelege. L-am putea întreba: Ce anume dorești tu să ți se spună ? Ce fel de informații numești tu temeieri pentru a crede asta ? Ce numești tu, oare, „a convinge" ? Ce gen de convingere aștepti tu ? — Dacă *acestea* nu sînt temeieri, ce sînt atunci temeierile ? Dacă spui că acestea nu ar fi temeieri, atunci trebuie totuși să poți indica cum trebuie să stea lucrurile pentru a putea spune, pe drept cu-vînt, că există temeieri pentru presupunerea noastră.

Căci *nota bene*: temeierile nu sînt aici propoziții din care decurge logic ceea ce credem.

Dar nu ca și cum s-ar putea spune: pentru credință este suficient mai puțin decît pentru cunoaștere. — Căci aici nu este vorba de o aproximație a inferenței logice.

482. Sîntem înșelați de către forma de exprimare: „Acest temei este bun deoarece el face probabilă producerea evenimentului." Aici este ca și cum noi am mai fi afirmat acum

276

LUDWIG WITTGENSTEIN

ceva despre temei, care îl justifică ca temei; în timp ce cu propoziția că acest temei face producerea probabilă nu se spune nimic, în afara faptului că acest temei corespunde unui standard al temeiului bun — dar standardul nu este întemeiat !

483. Un bun temei este unul care arată *astfel*.

484. Am dori să spunem: „El este un temei bun numai deoarece el face producerea *într-adevăr* probabilă". Deoarece, pentru a spune așa, el are cu adevărat o influență asupra evenimentului; prin urmare una *cvasiempirică*.

485. Justificarea prin experiență are un sfîrșit. Dacă nu ar avea nici unul, ea nu ar fi o justificare.

486. Oare faptul că acolo este un fotoliu *decurge* din impresiile senzoriale pe care le primesc ? — Cum poate oare să decurgă *o propoziție* din impresiile senzoriale ? Decurge ea atunci din propozițiile care descriu impresiile senzoriale ? Nu. — Dar nu deduc eu, oare, din impresii, din datele simțurilor că acolo este un fotoliu ? — Nu fac nici o deducție! — uneori însă totuși o fac. Eu văd, bunăoară, o fotografie și spun „Trebuie să fi fost acolo un fotoliu" sau, de asemenea, „Din ceea ce se vede aici deduc că acolo este un fotoliu". Aceasta este o deducție; dar nu una a logicii. O deducție este trecerea la o afirmație; adică și spre comportarea ce eo-respondere afirmației. « Eu trag concluziile », nu numai în cuvinte, ci și în acțiune.

Eram eu oare îndreptățit să trag aceste concluzii ? Ce se *numește* aici o îndreptățire ? — Cum este folosit cuvîntul „îndreptățire" ? Descrie jocuri de limbaj! Din ele se va putea scoate și însemnătatea faptului de a fi îndreptățit.

487. „Părăsesc camera deoarece tu o ordoni." „Părăsesc camera, dar nu deoarece tu o ordoni."

CERCETĂRI FILOZOFICE

277

Describe această propoziție o conexiune a acțiunii mele cu ordinul lui ? Sau ea face conexiunea ?

Putem întreba: „De unde știi tu că o faci din cutare, și nu din cutare motiv ?" Iar răspunsul este, poate: „O simt" ?

488. Cum judec eu dacă este așa? După indicii?

489. Întreabă-te: în ce împrejurare, în ce scop spunem noi asta ?

Ce gen de acțiuni întovărășesc aceste cuvinte ? (Gîndeș-te-te la saluturi!) în ce propoziții sînt ele folosite ? Și la ce ?

490. Cum știu eu că *acest demers de gîndire* m-a condus la această acțiune ? — Ei bine, este o anumită imagine: de exemplu, într-o cercetare experimentală să fim conduși,

prin calcul, la un alt experiment. Arată așa----și acum aş putea să descriu un exemplu.

491. Nu: „fără limbaj nu ne-am putea înţelege unii cu alţii” — dar desigur: fără limbaj nu putem să influenţăm alţi oameni în cutare şi cutare fel; nu putem să construim străzi şi maşini etc. Şi de asemenea: fără folosirea vorbirii şi scrierii, oamenii nu s-ar putea înţelege.

492. A inventa un limbaj ar putea însemna a inventa un dispozitiv pentru un anumit scop pe temeiul legilor naturii (sau în acord cu ele); dar are şi celălalt sens, analog aceluia în care vorbim de inventarea unui joc.

Eu afirm aici ceva despre gramatica cuvîntului „limbaj”, punînd-o în legătură cu gramatica cuvîntului „a inventa”.

493. Se spune: „Prin cucurigu, cocoşul cheamă la el găinile” — dar nu stă deja la baza acestei exprimări comparaţia cu limbajul nostru ? — Nu va fi oare aspectul cu totul schimbat dacă ne închipuim că găinile au fost puse în mişcare de cucurigul cocoşului printr-o cauzare fizică oarecare ?

278

LUDWIG WITTGENSTEIN

CERCETĂRI FILOZOFICE

279

Dacă s-ar arăta însă în ce fel acţionează cuvintele „Vino la mine!” asupra celui căruia i se adresează, astfel că în cele din urmă, în anumite condiţii, muşchii picioarelor sale sînt inervaţi etc. — în acest fel, ar pierde oare acea propoziţie pentru noi caracterul unei propoziţii ?

494. Vreau să spun: Ceea ce noi numim „limbaj” este *înainte de toate* aparatul limbajului nostru obişnuit, al limbajului nostru verbal; iar apoi alte lucruri, potrivit analogiei sau comparabilităţii cu el.

495. Este clar, eu pot să stabilesc prin experienţă că un om (sau un animal) reacţionează la un semn aşa cum vreau eu, la un altul nu. Că, de exemplu, un om la semnul „—*~ ” merge la dreapta, la semnul, —<— ” la stînga; dar

că la semnul „0-----1” el nu reacţionează în acelaşi fel ca la

>. « etc

Da, nu am nici măcar nevoie să născocesc vreun caz, ci doar să-l consider pe cel real, pentru a vedea că eu pot să conduc un om care a învăţat numai româna, doar cu ajutorul limbii române. (Căci consider acum învăţarea limbii române doar drept o reglare a mecanismului la un anumit gen de influenţare; şi ne este indiferent dacă celălalt a învăţat limbajul sau poate a fost în așa fel construit de la naștere încît el reacţionează la propoziţiile limbii române ca şi omul obişnuit, dacă el a învăţat română.)

496. Gramatica nu spune cum trebuie să fie construit limbajul pentru a-şi îndeplini scopul, pentru a acţiona în cutare şi cutare fel asupra oamenilor. Ea descrie doar, şi nu explică în nici un fel folosirea semnelor.

497. Regulile gramaticii pot fi numite „arbitrare”, dacă se va spune prin asta că *scopul* gramaticii este doar cel al limbajului.

Dacă cineva spune „Dacă limbajul nostru nu ar avea această gramatică, el nu ar putea să exprime aceste fapte” — atunci ne întrebăm ce înseamnă aici „a putea”.

498. Dacă spun că ordinele „Adu-mi zahăr!” şi „Adu-mi lapte!” au sens, dar nu combinaţia „Lapte mie zahăr”, asta nu înseamnă că pronunţarea acestei combinaţii de cuvinte nu are nici un efect. Şi dacă ea are acum efectul că celălalt se uită fix la mine şi rămîne cu gura căscată, eu nu îl numesc, de aceea, ordinul de a se uita fix la mine etc, chiar dacă am vrut să produc tocmai acest efect.

499. A spune „Această combinaţie de cuvinte nu are nici un sens” o exclude din sfera limbajului şi delimitează prin aceasta domeniul limbajului. Dacă se trasează însă o graniţă, asta poate să aibă o varietate de temeuri. Dacă înconjur un loc cu un gard, cu o linie de hotar sau altfel, asta poate să aibă scopul de a nu lăsa pe cineva să iasă sau să intre; poate însă să țină şi de un joc, iar graniţa poate că trebuie să fie sărită de jucători; sau ea poate indica unde se termină proprietatea unui om şi începe cea a altuia etc. Dacă trasez, aşadar, o graniţă, prin asta nu se spune deja de ce o trasez.

500. Dacă se spune că o propoziţie ar fi lipsită de sens, atunci nu este ca şi cum sensul ei este lipsit de sens. Ci o combinaţie de cuvinte este exclusă din limbaj, este scoasă din circulaţie.

501. „Scopul limbajului este să exprime gînduri.” — Astfel, scopul fiecărei propoziţii este să exprime un gînd. Ce gînd exprimă, prin urmare, propoziţia „Plouă”, de exemplu ?-

502. Întrebarea cu privire la sens. Compară: „Această propoziţie are sens.” — „Ce sens ?”

280

„Acest șir de cuvinte este o propoziție." — „Ce propoziție?"

503. Dacă dau cuiva un ordin, atunci mie îmi este *cu totul suficient* să-i dau semne. Și nu voi spune niciodată: acestea sînt doar cuvinte și eu trebuie să pătrund în spatele cuvintelor. Tot așa, dacă aș fi întrebat pe cineva și mi-ar da un răspuns (așadar un semn) aș fi mulțumit — asta este ceea ce așteptam — și nu obiectez: dar acesta este doar un răspuns.

504. Dacă se spune însă: „Cum pot să știu ce are el în vedere, căci eu văd numai semnele sale", atunci eu spun: „Cum poate să știe *el* ce are în vedere, căci nici el nu are altceva decît semnele sale."

505. Trebuie oare să înțeleg un ordin înainte de a putea acționa potrivit lui ? — Desigur, altfel nu ai ști ce ai de făcut ! — Dar de la *a ști* la a face există din nou un salt! —

506. Cel distrat, care la ordinul „La dreapta!" se întoarce la stînga, iar apoi, lovindu-se peste frunte, zice „Oh! la dreapta" și se întoarce la dreapta. — Ce i-a trecut prin minte ? O interpretare ?

507. „Nu doar spun asta, am și ceva în vedere prin ceea ce spun." — Dacă reflectăm la ce se întîmplă în noi cînd *avem în vedere* ceva rostind cuvintele (și nu doar le spunem), atunci ni se pare că ceva ar fi cuplat atunci cu aceste cuvinte, fără de care ele s-ar mișca în gol. — Ca și cum ele ar fi legate, oarecum, cu ceva care este în noi.

508. Spun o propoziție: „Vremea este frumoasă"; dar cuvintele sînt, știu bine, semne arbitrare — să punem, așadar, în locul lor „a b c". Dar acum, cînd citesc asta, nu pot să leg în mod firesc ceea ce citesc cu sensul de mai sus. -

Nu sînt obișnuit, aș putea să spun, să zic „a" în loc de „vremea", „b" în loc de „este" etc. Dar prin asta nu am în vedere că nu sînt obișnuit să asociez de îndată cu „a" cuvîntul „vremea", ci că nu sînt obișnuit să folosesc „a" *în loc de* „vremea" — așadar cu semnificația cuvîntului „vremea". (Nu stăpînesc acest limbaj.)

(Nu sînt obișnuit să măsoar temperaturi în grade Fahren-heit. De aceea, o asemenea informație despre temperatură nu-mi *«spune»* nimic.)

509. Cum este dacă am întreba pe cineva „în ce fel sînt aceste cuvinte o descriere a ceea ce vezi tu ?" — și el răspunde: „Prin aceste cuvinte *am în vedere* asta." (Privea, poate, un peisaj.) De ce acest răspuns „Eu *am în vedere*..." nu este cîtuși de puțin un răspuns ?

Cum *avem în vedere* prin cuvinte ceea ce vedem în fața noastră ?

Să presupunem că aș spune „a b c" și că aș avea în vedere prin asta: vremea este frumoasă. Adică, rostind aceste semne, aș fi avut experiența subiectivă pe care ar avea-o în mod normal acela care an de an ar fi folosit „a" cu semnificația „vremea", „b" cu semnificația „este" ș. a. m. d. — Spune atunci „a b c": vremea este frumoasă ?

Care trebuie să fie criteriul pentru faptul că eu am avut *această* experiență subiectivă ?

510. Fă această încercare: *Spune* „Aici este frig" și *ai în vedere* „Aici este cald". Poți să o faci ? — Și ce faci cînd o faci ? Și există oare numai un fel de a face asta ?

511. Ce înseamnă oare „a descoperi că un enunț nu are nici un sens" ? — Și ce înseamnă să spunem: „Dacă am în vedere cu asta ceva, atunci trebuie totuși să aibă sens" ? — Dacă am în vedere ceva cu asta ? — Dacă am în vedere *ce anume* prin asta ?! — Dorim să spunem: propoziția cu sens este cea pe care nu o putem doar spune, ci o putem și gîndi.

512. Lucrurile apar ca și cum am putea spune: „Limbajul verbal permite combinații de cuvinte lipsite de sens, însă limbajul imaginilor nu permite imagini lipsite de sens." — Așadar, nici limbajul desenului nu permite desene lipsite de sens ? Să presupunem că ar fi desene după care ar trebui modelate corpuri. Atunci unele desene au sens, altele nu. — Ce se întîmplă dacă îmi imaginez combinații de cuvinte lipsite de sens ?

513. Consideră această formă de exprimare: „Numărul de pagini al cărții mele este una din soluțiile ecuației $x^3 + 2x - 3 = 0$." Sau: „Numărul prietenilor mei este n și $n^2 + 2n + 2 = 0$." Are această propoziție sens ? Asta nu se poate vedea imediat. În acest exemplu, se vede cum se poate ca ceva să arate ca o propoziție pe care o înțelegem și cu toate acestea să nu aibă nici un sens.

(Aceasta aruncă o lumină asupra conceptelor « a înțelege » și « a avea în vedere ».)

514. Un filozof spune că el înțelege propoziția „Eu sînt aici”, că el are în vedere ceva prin ea, gîndește ceva — chiar dacă nu reflectează deloc cum, în ce împrejurări, va fi folosită această propoziție. Și dacă spun „Trandafirul este roșu și în întuneric”, atunci tu vezi, pur și simplu, în fața ta, în întuneric, această roșeață.

515. Două imagini ale trandafirului în întuneric. Într-una el este cu totul negru; căci trandafirul este invizibil. În cealaltă, el este pictat în toate amănuntele și înconjurat cu negru. Este una din ele corectă, cealaltă falsă ? Nu vorbim noi oare despre un trandafir alb în întuneric și despre unul roșu în întuneric ? Și nu spunem, totuși, că ei nu pot fi deosebiți în întuneric ?

516. Pare clar: noi înțelegem ce semnificație are întrebarea „Intervine șirul de cifre 7777 în dezvoltarea lui π ?”

CERCETĂRI FILOZOFICE

283

Este o propoziție în română; se poate arăta ce înseamnă că 415 intervine în dezvoltarea lui n și lucruri asemănătoare. Acum, se poate spune că numai pînă unde ajung aceste explicații înțelegem noi acea întrebare.

517. Se pune întrebarea: Nu ne putem înșela oare în privința faptului că înțelegem o întrebare ?

Deoarece cîte o demonstrație matematică ne conduce tocmai la a spune că *nu* ne putem reprezenta ceea ce am crezut că ne putem reprezenta. (De exemplu, construcția heptagonului.) Ea ne conduce la revizuirea a ceea ce conta pentru noi drept domeniu al reprezentabilului.

518. Socrate către Theaitetos: „Iar cine își reprezintă nu trebuie, oare, să-și reprezinte *ceva*?” — Th.: „în mod necesar.” — Soc.: „Iar dacă își reprezintă ceva, nu-și reprezintă ceva real ?” — Th.: „Așa se pare.”

Iar cine pictează nu trebuie, oare, să picteze ceva — iar cel ce pictează ceva, nu pictează ceva real ? — Ei bine, care este, oare, obiectul pictatului: imaginea omului (de ex.) sau omul pe care-l înfățișează imaginea ?

519. Vrem să spunem: un ordin este o imagine a acțiunii care va fi executată potrivit lui; dar și o imagine a acțiunii care *trebuie* executată potrivit lui.

520. „Dacă și propoziția este concepută drept imagine a unei stări de lucruri posibile și se spune că ea arată posibilitatea stării de lucruri, atunci propoziția poate să facă, în cel mai bun caz, ceea ce face o imagine pictată sau plastică sau un film; și ea nu poate oricum să înfățișeze ceea ce nu este cazul. Așadar, depinde pe de-a-ntregul de gramatica noastră ce anume va fi numit (logic) posibil și ce nu — adică tocmai ceea ce ea permite ?” — Dar asta este totuși arbitrar ! — Este arbitrar ? — Nu cu orice alcătuire asemănătoare

284

LUDWIG WITTGENSTEIN

propoziției putem face ceva, nu orice tehnică are aplicație în viața noastră, și dacă în filozofie sîntem tentați să numărăm printre propoziții ceva complet lipsit de utilitate, asta se întîmplă adesea deoarece au am reflectat îndeajuns asupra utilizării ei.

521. Compară «logic posibil» cu «chimic posibil». Am putea numi, eventual, chimic posibilă o combinație pentru care există o formulă a structurii cu valențe corecte (bunăoară, H-O-O-O-H). O asemenea combinație nu trebuie, firește, să existe; dar și unei formule ca HO₂ nu-i poate corespunde, în realitate, mai puțin decît nici o combinație.

522. Dacă comparăm o propoziție cu o imagine, atunci trebuie să reflectăm dacă o facem, cu un portret (o descriere istorică) sau cu un tablou de gen. Și ambele comparații au sens.

Dacă privesc un tablou de gen, el îmi « spune » ceva, chiar dacă nu cred (nu îmi închipui) nici un moment că oamenii pe care-i văd în el sînt reali sau că au existat oameni reali în această situație. Căci cum este dacă întreb: „Ce îmi spune el mie, oare ?”

523. Aș dori să spun „Ceea ce îmi spune imaginea este imaginea însăși”. Adică, ceea ce îmi spune constă în propria ei structură, în formele și culorile *sale*. (Ce ar însemna, dacă s-ar spune „Ceea ce îmi spune tema muzicală este tema însăși” ?)

524. Privește nu drept ceva de la sine înțeles, ci drept un fapt demn de atenție că imaginile și povestirile născocite ne produc desfătare; ocupă mintea noastră.

(„Privește nu drept ceva de la sine înțeles” — aceasta înseamnă: miră-te de asta, așa cum o faci cu privire la lucruri care te neliniștesc. Ceea ce este problematic va dispărea

CERCETĂRI FILOZOFICE

atunci cînd vei accepta un fapt, așa cum îl accepți și pe celălalt.)

((Trecerea de la un nonsens evident la un nonsens care nu este evident.))

525. „După ce a spus asta, el a plecat de la ea ca și în ziua anterioară.” — înțeleg eu această propoziție ? O înțeleg eu oare cum aș înțelege-o dacă aș auzi-o în cursul unei relatări ? Dacă ea stă izolată, atunci voi spune că nu știu despre ce este vorba. Aș putea ști totuși cum poate fi folosită această propoziție; și eu aș putea să inventez un context pentru ea.

(O mulțime de cărări bine cunoscute duc de la aceste cuvinte în toate direcțiile.)

526. Ce înseamnă a înțelege o imagine, un desen ? Și aici există înțelegere și lipsă de înțelegere. Aceste expresii pot și aici să semnifice lucruri diferite. Imaginea este, bunăoară, o natură-moartă; o parte din ea nu o înțeleg însă: nu sînt în stare să văd acolo corpuri, ci văd doar pete de culoare pe pînză. — Sau le văd pe toate drept corpuri, dar sînt obiecte pe care nu le cunosc (ele arată ca niște aparate, dar eu nu cunosc folosirea lor). — Poate cunosc însă obiectele, dar nu înțeleg, în alt sens, felul în care sînt grupate.

527. Înțelegerea unei propoziții a limbajului este mult mai înrudită decît se crede cu înțelegerea unei teme muzicale. Asta o înțeleg însă astfel: că înțelegerea propoziției stă mai aproape decît se crede de ceea ce se numește în mod obișnuit înțelegere a unei teme muzicale. De ce trebuie intensitatea și tempo-ul să se miște tocmai pe *această* linie ? Am dori să spunem: „Deoarece știu ce înseamnă toate astea.” Dar ce înseamnă ele ? N-aș ști să o spun. Pentru « explicație » aș putea să o compar cu ceva diferit, care are același ritm (am în vedere aceeași linie). (Se spune: „Nu vezi că asta este ca și cum s-ar trage o concluzie ?” sau „Asta este parcă o

paranteză” etc. Cum se întemeiază asemenea comparații ? — Aici există întemeieri de feluri foarte diferite.)

528. Ne-am putea închipui oameni care ar avea ceva nu cu totul neasemănător cu un limbaj: un joc de sunete, fără vocabular sau gramatică. («A vorbi cu limbile. »)

529. „Care ar fi aici semnificația sunetelor ?” — Care este ea în muzică ? Chiar dacă nu doresc cîtuși de puțin să spun că acest limbaj al jocurilor de sunete ar trebui să fie comparat cu muzica.

530. Ar putea exista și un limbaj în a cărui utilizare « sufletul » cuvintelor nu ar juca nici un rol. În care nu am avea, de exemplu, nimic împotrivă să înlocuim un cuvînt cu unul nou, inventat în mod arbitrar.

531. Noi vorbim de înțelegerea unei propoziții în sensul că ea poate fi înlocuită cu o alta, care spune același lucru; dar și în sensul că ea nu poate fi înlocuită de nici o altă propoziție. (Tot așa de puțin ca și o temă muzicală cu alta.)

Într-un caz, gîndul propoziției este ceea ce este comun unor propoziții diferite; în altul, poate ceva pe care-l exprimă numai aceste cuvinte, în aceste poziții. (Înțelegerea unei poezii.)

532. Are așadar, aici, „a înțelege” două semnificații diferite ? — Vreau mai degrabă să spun că aceste moduri de folosire ale lui „a înțelege” constituie semnificația lui, *conceptul* meu al înțelegerii.

Căci *vreau* să aplic „a înțelege” tuturor acestora.

533. Cum se poate însă explica în cel de-al doilea caz expresia, cum se poate transmite înțelegerea ? Întrebă-te: cum este

condus cineva spre înțelegerea unei poezii sau a unei teme ? Răspunsul la aceasta spune cum este explicat aici sensul.

534. *A auzi* un cuvînt în această semnificație. Ce ciudat că există așa ceva!

Parafrază *asa*, subliniată *asa*, auzită *asa*, propoziția este începutul unei treceri spre *aceste* propoziții, imagini, acțiuni.

((O mulțime de căi bine cunoscute conduc de la aceste cuvinte în toate direcțiile.))

535. Ce se întîmplă dacă învățăm să *simțim* sfîrșitul unei tonalități de muzică bisericească drept sfîrșit ?

536. Spun: „Această față (care dă impresia timidității) pot să mi-o închipui și drept una curajoasă.” Prin aceasta nu avem în vedere că îmi pot închipui cum cineva cu această față poate, să zicem, salva viața altuia (aceasta ne-o putem, firește, închipui despre orice față). Eu vorbesc mai degrabă de un

aspect al feței înseși. Ceea ce am în vedere nu este, de asemenea, că acest om poate să-și schimbe fața în una curajoasă, în sensul obișnuit; îmi pot însă închipui pe deplin că el poate să treacă la asta într-un mod foarte bine definit. Reinterpretarea unei expresii a feței poate fi comparată cu reinterpretarea unui acord în muzică, dacă îl auzim ca modulație, o dată în această tonalitate, altă dată în aceea.

537. Se poate spune „Eu citesc timiditate pe această față”, dar în orice caz timiditatea nu pare pur și simplu asociată cu fața, legată de ea în mod exterior; ci teama trăiește în trăsăturile feței. Dacă trăsăturile se schimbă puțin, atunci putem vorbi de o schimbare corespunzătoare a fricii. Dacă am fi întrebați: „îți poți închipui această față și ca expresie a curajului ?” — atunci parcă nu am ști cum ar trebui să găzduim curajul în aceste trăsături. Spun atunci, poate: „Nu știu ce ar însemna ca aceasta să fie o față curajoasă.” Dar cum ara-

288

LUDWIG WITTGENSTEIN
CERCETĂRI FILOZOFICE

289

tă soluția unei asemenea probleme ? Se spune, poate: „Da, acum înțeleg asta : fața este, pentru a spune așa, nepăsătoare în raport cu lumea exterioară.” Noi am introdus așadar curajul prin actul interpretării. Curajul, s-ar putea spune, se *potrivește* acum din nou cu fața. Dar *ce* se potrivește aici cu *ce*?

538. Un caz înrudit (chiar dacă el poate nu arată așa) este acolo când ne mirăm (noi germanii), de exemplu, că în franceză adjectivul predicativ se acordă cu substantivul în ceea ce privește genul și dacă ne explicăm asta în felul următor: Ei au în vedere „omul este *unul bun*”.

539. Văd un tablou care înfățișează un cap surizător. Ce fac atunci când interpretez zîmbetul o dată ca unul prietenesc, altă dată ca unul răutăcios ? Nu mi-l închipui adesea într-o ambianță spațială și temporală care este prietenoasă sau răuvoitoare ? Astfel, mi-aș putea închipui, privind imaginea, că cel care zîmbește se apleacă surizător asupra unui copil care se joacă sau, dimpotrivă, asupra suferinței unui dușman.

În această privință, nu se schimbă nimic prin faptul că eu pot interpreta din nou și altfel situația, la prima vedere prietenoasă, punînd-o într-o altă ambianță. — Voi interpreta un anumit zîmbet drept prietenos dacă nici un fel de împrejurări deosebite nu schimbă interpretarea mea, îl voi numi „prietenos”, voi reacționa în mod corespunzător.

((Probabilitate, frecvență.))

540. „Nu este oare curios că eu nu pot gândi că va înceta curînd să plouă — și fără instituția limbajului și întreaga ei ambianță ?” — Vrei să spui că este ciudat că nu ai putea să spui și *să ai în vedere* aceste cuvinte fără acea ambianță ?

Presupune că cineva strigă, arătînd spre cer, un șir de cuvinte neinteligibile. Dacă-l întrebăm ce are în vedere, el spu-

ne că asta înseamnă „Slavă Domnului, în curînd va înceta să plouă.” Da, el ne și explică ce înseamnă cuvintele separate. — Presupun că dintr-o dată el parcă și-ar reveni și ar spune: acea propoziție a fost un nonsens deplin, dar atunci cînd el a pronunțat-o, i-a apărut ca o propoziție a unui limbaj familiar lui. (Chiar ca un citat foarte bine cunoscut.) — Ce trebuie să spun eu acum ? Nu a înțeles el oare această propoziție atunci cînd a spus-o ? Nu purta propoziția în sine întreaga ei semnificație ?

541. Dar în ce a constatat acea înțelegere și semnificația ? El pronunța șiruri de sunete oarecum cu un ton bucuros, arătînd spre cer, în timp ce ploua încă, dar devenise deja mai luminos; *mai tîrziu*, el a făcut o legătură între cuvintele sale și cuvintele limbii române.

542. „Dar cuvintele sale le-a simțit întocmai ca și cuvintele unui limbaj bine cunoscut.” — Da; un criteriu în acest sens este că el a spus mai tîrziu *asta*. Iar acum *nu* spune : „Cuvintele unui limbaj obișnuit pentru noi se simt într-un mod foarte bine definit.” (Ce este *expresia* acestui sentiment?)

543. Nu pot să spun oare: strigătul, rîsul sînt pline de semnificație ?

Și asta înseamnă, aproximativ: multe se pot înțelege din ele.

544. Dacă dorul mă face să exclam „De-ar veni odată!”, atunci sentimentul dă « semnificație » cuvintelor. Dă el însă semnificații cuvintelor separate ?

S-ar putea aici, de asemenea, spune: sentimentul ar da *adevăr* cuvintelor. Și din asta poți vedea cum se contopesc aici conceptele. (Aceasta aduce aminte de întrebarea: Ce este *sensul* unei propoziții matematice ?)

545. Dacă se spune însă „*Sper* că va veni” — nu sentimentul dă oare semnificația cuvîntului „a spera” ? (Și cum

este cu propoziția „Nu mai sper că va veni” ?) Sentimentul dă, poate, cuvîntului „a spera” sunetul său aparte; adică, el își are expresia în sunet. — Dacă sentimentul dă cuvîntului semnificația sa, atunci „semnificație” înseamnă aici: *acel lucru despre care este vorba*. Despre ce este vorba însă în cazul sentimentului ?

Este speranța un sentiment? (Semn distinctiv.)

546. Astfel, aș dori să spun: cuvintele „De-ar veni odată!” sînt încărcate cu dorințele mele. Iar cuvintele ne pot fi smulse — ca un țipăt. Unele cuvinte pot să fie *greu* de pronunțat : acelea, de exemplu, prin care se renunță la ceva sau se mărturisește o slăbiciune. (Cuvintele sînt și fapte.)

547. A nega: o « activitate mintală ». Neagă ceva și observă ce faci! — Dai poate lăuntric din cap ? Și dacă e așa — este acum acest proces mai demn de interesul nostru decît să scriem, bunăoară, un semn al negației într-o propoziție ? Cunoști tu acum *esența* negației ?

548. Care este deosebirea dintre cele două procese: a dori ca ceva să se întîmple — și a dori ca același lucru să *nu* se întîmple ?

(a) „Că trei negații dau din nou o negație trebuie să stea totuși, în acea negație pe care o folosesc acum.” (Tentația de a inventa un mit al „semnificării”.)

Se pare că din natura negației ar decurge că o negație dublă este o afirmație. (Și ceva corect există în asta. Ce ? Natura *noastră* este conectată cu amîndouă.)

(b) Nu poate să existe discuție cu privire la faptul dacă aceste reguli sau altele sînt cele corecte pentru cuvîntul „nu” (am în vedere dacă ele sînt potrivite cu semnificația sa). Căci cuvîntul nu are încă, fără aceste reguli, o semnificație; iar dacă schimbăm regulile, atunci el are acum o altă semnificație (sau nici una) și putem tot așa de bine să și schimbăm cuvîntul.

Dacă vrem să prezentăm asta în imagini, atunci vom face cu imaginea evenimentului lucruri diferite: a o șterge cu o linie, a o înconjura și altele de acest fel. Dar aceasta, ni se pare nouă, este o metodă *grosolană* a exprimării, în limbajul verbal, aplicăm într-adevăr semnul „nu”. Acesta este însă un expedient stîngaci. Vrem să spunem: în *gîndire* se întîm-plă deja altfel.

549. „Cum poate cuvîntul « nu » să nege ?!” — „Semnul « nu » arată că trebuie să iei ceea ce urmează în mod negativ.” S-ar dori să se spună: Semnul negației este un prilej de a face ceva — poate ceva foarte complicat. Este ca și cum semnul negației ne-ar oferi prilejul să facem ceva. Dar ce ? Asta nu se va spune. Este ca și cum el ar trebui să fie doar sugerat; ca și cum l-am ști deja. Ca și cum explicația nu ar fi necesară deoarece noi știm oricum acest lucru.

550. Negația, s-ar putea spune, este un gest care exclude, care respinge. Dar noi folosim asemenea gesturi în cazuri foarte diferite!

551. „Este, oare, *aceeași* negație: « Fierul nu se topește la 100 de grade C » și « 2 ori 2 nu este 5 »?” Trebuie să decidem asta prin introspecție ? Prin aceea că încercăm să vedem ce *gîndim* cînd pronunțăm ambele propoziții ?

552. Cum este dacă aș întreba: Ni se arată oare clar, în timp ce pronunțăm propozițiile „Această vergea are lungimea de 1 m” și „Aici stă 1 soldat” că noi avem în vedere prin „1” lucruri diferite, că „1” are diferite semnificații? — Nu ni se arată deloc. — Spune, bunăoară, o propoziție ca „Pe acest 1 m stă un soldat, pe acești 2 m stau 2 soldați”. Fiind întrebat „Ai în vedere același lucru cu ambii unu ?”, ai răspunde, poate: „Desigur, am în vedere același lucru: *unu!*” (Ridicînd, poate, un deget.)

553. Are acum „1” semnificații diferite cînd stă o dată pentru măsură și altă dată pentru număr ? Dacă întrebarea este pusă *în acest fel*, atunci îi vom răspunde afirmativ.

554. Ne putem închipui ușor oameni cu o logică « mai primitivă », în care ceva ce corespunde negației noastre există numai pentru anumite propoziții; poate pentru cele care nu conțin încă negația. S-ar putea nega propoziția „El intră în casă”, o negație a propoziției negative ar fi însă lipsită de sens sau ea este socotită doar ca o repetare a negației. Gîndește-te la alte mijloace decît cele ale noastre pentru a exprima negația: poate cu ajutorul înălțimii tonului propoziției. Cum ar arăta aici o negație dublă ?

555. Întrebarea dacă negația are pentru acești oameni aceeași semnificație ca și pentru noi ar fi analoagă celei dacă, pentru oameni ale căror șiruri de numere se termină cu 5, cifra „5” ar însemna același lucru ca și pentru noi.

556. Închipuiește-ți un limbaj cu două cuvinte diferite pentru negație, unul este „X”, celălalt „Y”. Un „X” dublu dă o afirmație, un „Y” dublu dă însă o negație întărită. În rest, ambele cuvinte vor fi folosite

în același fel. — Au acum „X” și „Y” aceeași semnificație, dacă ele intervin fără repetare în propoziții ? — La aceasta s-ar putea da răspunsuri diferite:

(a) Cele două cuvinte au folosiri diferite. Prin urmare, semnificații diferite. Propozițiile în care ele intervin însă fără repetare, și care în rest sună la fel, au același sens.

(b) Ambele cuvinte au aceeași funcție în jocuri de limbaj, cu excepția unei deosebiri care este o chestiune lipsită de importanță, ce ține de tradiție. Folosirea celor două cuvinte este învățată în același fel, prin aceleași acțiuni, gesturi, imagini etc.; iar deosebirea în modul lor de folosire se va adăuga ca ceva secundar, ca ceva ce ține de trăsăturile

CERCETĂRI FILOZOFICE

293

capricioase ale limbajului, ale explicației cuvintelor. De aceea vom spune: „X” și „Y” au aceeași semnificație.

(c) Cu cele două negații noi legăm diferite imagini. „X” parcă schimbă sensul cu 180 de grade. Și, *de aceea*, două asemenea negații aduc sensul în vechea sa poziție. „Y” este ca o mișcare a capului. Și cum o mișcare a capului nu este suprimată printr-o a doua, tot așa nici un „Y” nu este suprimat printr-un al doilea. Și chiar dacă, prin urmare, propoziții cu cele două negații sînt practic același lucru, atunci „X” și „Y” exprimă totuși idei diferite.

557. În ce putea să constea faptul că atunci cînd am pronunțat dubla negație am avut în vedere negația întărită, și nu afirmația ? Nu există un astfel de răspuns: „A constat în aceea că ...” în loc de a spune „Această dublare este avută în vedere ca întărire”, eu pot, în anumite împrejurări, să o *pronunț* ca întărire. În loc de a zice „Dublarea negației este avută în vedere ca anulare a ei”, eu pot, de exemplu, pune paranteze. — „Da, dar înseși aceste paranteze pot juca totuși roluri diferite; căci cine zice că ele trebuie interpretate drept *paranteze* ?” Nimeni nu o spune. Căci tu ți-ai explicat interpretarea ta din nou prin cuvinte. Ceea ce semnifică parantezele stă în tehnica utilizării lor. Întrebarea este: în ce împrejurări are sens să spunem „Am avut în vedere ...” și ce împrejurări mă îndreptățesc să spun „El a avut în vedere...”?

558. Ce înseamnă că în propoziția „Trandafirul este roșu” cuvîntul „este” are o altă semnificație decît în „doi ori doi este patru” ? Dacă se răspunde că sînt valabile reguli diferite pentru aceste două cuvinte, atunci este de spus că aici noi nu avem decît *un* cuvînt. — Și dacă țin seama doar de regulile gramaticale, atunci tocmai acestea permit utilizarea cuvîntului „este” în ambele contexte. — Dar regula care arată că „este” are în aceste propoziții diferite semnificații e cea care ne permite să înlocuim în cea de-a doua propoziție cu-

294

LUDWIG WITTGENSTEIN

vîntul „este” cu semnul egalității și cea care interzice această înlocuire în prima.

559. S-ar dori poate să se vorbească de funcția cuvîntului în *această* propoziție. Ca și cum propoziția ar fi un mecanism în care cuvîntul ar avea o anumită funcție. Dar în ce constă această funcție ? Cum se manifestă ea ? Căci nu este nimic ascuns, vedem doar întreaga propoziție! Funcția trebuie să se arate în desfășurarea calculului. ((Corpus semnificației.))

560. „Semnificația cuvîntului este ceea ce explicația semnificației explică.” Asta înseamnă: dacă vrei să înțelegi folosirea cuvîntului „semnificație”, atunci uită-te la ceea ce este numit „explicație a semnificației”.

561. Nu e oare acum ciudat să spun că „este” e folosit cu două semnificații diferite (drept copulă și drept semn al egalității) și că eu nu doresc să spun că semnificația lui ar fi folosirea lui: adică folosirea, lui drept copulă și drept semn al egalității ?

Am dori să spunem că aceste două moduri de folosire nu dau o semnificație; uniunea personală prin același cu-vînt ar fi un accident lipsit de însemnătate.

562. Dar cum pot eu să decid ce este o trăsătură esențială și ce este o trăsătură neesențială, întîmplătoare a notației ? Stă oare o realitate în spatele notației, una după care se orientează gramatica ei ?

Să ne gîndim la un caz asemănător în joc: în jocul de dame, o damă va fi caracterizată prin aceea că două piese de joc sînt puse una peste alta. Nu se va spune oare acum că pentru joc este neesențial că o damă constă din două piese ?

563. Să spunem: semnificația unei piese (a unei figuri) este rolul ei în joc. — Acum la începutul oricărei partide de

CERCETĂRI FILOZOFICE

295

șah se decide prin tragere la sorți care jucător are albul. Pentru aceasta, unul dintre ei ține în fiecare dintre palmele sale închise un rege, iar celălalt alege la întâmplare una din cele două mâini. Vom socoti oare drept rol al regelui în jocul de șah faptul că el este folosit pentru alegerea culorii ?

564. Sînt așadar înclinat să disting și în joc reguli esențiale și neesențiale. Jocul, am dori să spunem, nu are doar reguli, ci și un *tîlc*.

565. Pentru ce același cuvînt ? Noi nu utilizăm în calcul această identitate! — De ce aceleași piese de joc pentru ambele scopuri ? — Dar ce înseamnă aici „a face uz de identitate” ? Nu este oare o folosire, dacă folosim tocmai același cuvînt ?

566. Aici ne apare ca și cum folosirea aceluiași cuvînt, a aceleiași piese, ar avea un *scop* — dacă identitatea nu este întîmplătoare, neesențială. Și ca și cum scopul ar fi să se poată recunoaște piesa și să se știe cum trebuie să se joace. — Este aici vorba de o posibilitate fizică sau de una logică ? Dacă este cea din urmă, atunci identitatea pieselor aparține jocului.

567. Jocul trebuie doar să fie determinat prin reguli! Dacă, prin urmare, o regulă prescrie că pentru tragerea la sorți de la începutul partidei trebuie să fie folosiți regii, atunci aceasta aparține în mod esențial jocului. Ce s-ar putea obiecta împotriva acestui lucru ? Că nu se vede tîlcul acestei prescripții. Bunăoară, ca și cum nu s-ar vedea nici tîlcul unei reguli potrivit căreia fiecare piesă ar trebui să fie întoarsă de trei ori înainte de a o muta. Dacă am găsi această regulă într-un joc pe eșichier, atunci ne-am mira și am face presupuneri asupra scopului regulii. („Ar trebui, oare, să ne împiedice această prescripție să mutăm fără să ne gîndim?”)

296

LUDWIG WITTGENSTEIN

568. Dacă înțeleg corect caracterul jocului — aș putea eu spune — asta nu ține în mod esențial de joc. ((Semnificația — o fizionomie.))

569. Limbajul este un instrument. Noțiunile lui sînt instrumente. Gîndim acum, poate, că nu este *prea* important *ce* noțiuni folosim noi. Așa cum se poate face, la urma urmelor, fizică cu piciorul și cu țolul, ca și cu m și cm; deosebirea ar fi doar una de comoditate. Dar nici acest lucru nu este adevărat, dacă, de exemplu, într-un sistem de măsurare calculele cer mai mult timp și osteneală decît putem investi.

570. Noțiunile ne conduc la cercetări. Ele sînt expresia intereselor noastre și orientează interesele noastre.

571. Paralele înșelătoare: psihologia tratează despre procese în sfera psihicului, ca fizica în cea a fizicului.

A vedea, a auzi, a simți, a voi nu sînt *în același sens* obiectele psihologiei cum sînt mișcările corpurilor, fenomenele electrice etc. obiecte ale fizicii. Aceasta o poți vedea în faptul că fizicianul vede aceste fenomene, le aude, reflectează asupra lor, ni le comunică, iar psihologul observă *exteriorizările* (comportarea) subiectului.

572. Așteptarea este, din punct de vedere gramatical, o stare: ca și a fi de aceeași părere, a spera ceva, a ști ceva, a putea ceva. Dar pentru a înțelege gramatica acestor stări trebuie să întrebăm: „Ce contează drept criteriu pentru faptul că cineva se găsește în această stare ?” (Stare a durității, a greutății, a potrivirii.)

573. A avea o părere este o stare. — O stare a cui ? A sufletului ? A minții ? Acum, despre ce se spune că are o părere ? De exemplu, despre dl N. N. Iar acesta este răspunsul corect.

CERCETĂRI FILOZOFICE

297

Nu avem voie să așteptăm de la răspuns o lămurire cu privire la întrebare. Întrebări ce pătrund mai adînc sînt: Ce considerăm noi în diferite cazuri drept criterii pentru faptul că cineva are cutare și cutare părere ? Cînd spunem noi: el a ajuns atunci la această părere ? Cînd: și-a schimbat părerea ? Ș. a. m. d. Imaginea care ne dă răspunsurile la aceste întrebări arată *ce* anume este tratat aici în mod gramatical

drept *stare*.

574. O propoziție și, de aceea, în alt sens, un gând, poate să fie « expresia » credinței, speranței, așteptării etc. Dar a crede nu este a gândi. (O observație gramaticală.) Conceptele de credință, de așteptare, de speranță sînt mai puțin străine unele de altele decît sînt ele de conceptul gândirii.

575. Cînd m-am așezat pe acest scaun credeam, desigur, că el va rezista. Nu gîndeam cîtuși de puțin că el s-ar putea rupe.

Dar: „în ciuda a tot ceea ce făcea, el rămînea ferm la credința...” Aici se gîndește ceva și poate, tot mereu, se cucerește o anumită atitudine.

576. Privesc fitilul care arde, urmăresc cu încordare cînd înaintarea flăcării și cum se apropie ea de substanța explozivă. Eu nu gîndesc, poate, absolut nimic sau am o mulțime de gînduri fragmentate. Acesta este în mod sigur un caz al așteptării.

577. Spunem „îl aștept”, cînd credem că el va veni, dar venirea lui nu *ne.preocupă*. („îl aștept” ar însemna aici „Aș fi surprins dacă nu ar veni” — iar aceasta nu o vom numi descrierea unei stări sufletești.) Spunem însă, de asemenea, „îl aștept”, dacă aceasta trebuie să însemne: îl aștept cu nerăbdare. Ne putem închipui un limbaj care, în aceste cazuri, folosește în mod consecvent verbe diferite. Și tot așa, mai

298

LUDWIG WITTGENSTEIN

CERCETĂRI FILOZOFICE

299

mult de un verb acolo unde spunem « credem », « sperăm » ș. a. m. d. Conceptele acestui limbaj ar fi, poate, mai potrivite decît conceptele limbajului nostru pentru o înțelegere a psihologiei.

578. întreabă-te: Ce înseamnă a *crede* teorema lui Gold-bach ? în ce constă această credință ? într-un sentiment de siguranță atunci cînd pronunțăm propoziția, o auzim sau o gîndim ? (Asta nu ne-a interesat.) Și care sînt semnele caracteristice ale acestui sentiment ? Nu știu nici eu în ce măsură poate fi produs sentimentul prin propoziția însăși.

Trebuie oare să spun că credința este o nuanță de culoare a gîndurilor ? De unde vine această idee ? Ei bine, există o intonație a credinței, ca și a îndoielii.

Aș dori să întreb: Cum pătrunde credința în această propoziție ? Să ne uităm ce fel de consecințe are această credință, ce anume ne determină ea să facem. „Mă face să caut o demonstrație a acestei propoziții.” — Bine, să ne mai uităm în ce constă de fapt căutarea ta! Atunci vom ști la ce anume duce faptul că noi credem propoziția.

579. Sentimentul încrederii. Cum se exprimă el în comportare ?

580. Un « proces lăuntric » are nevoie de criterii exterioare.

581. O așteptare este încastrată într-o situație din care ia naștere. Așteptarea unei explozii poate, de exemplu, să ia naștere dintr-o situație în care o explozie *este de așteptat*.

582. Dacă cineva în loc de a spune „Aștept în fiecare moment explozia”, șoptește: „Se va produce îndată”, cuvintele sale nu descriu totuși o senzație; chiar dacă ele și tonul lor pot fi o manifestare a senzației sale.

583. „Dar tu vorbești ca și cum eu nu aș aștepta, nu aș spera *acum* ceea ce, de fapt, cred că sper. Ca și cum ceea ce se petrece *acum* ar fi fără semnificație adîncă.” — Ce înseamnă: „Ceea ce se petrece acum are semnificație” sau „are semnificație adîncă” ? Ce este o senzație *adîncă*? Ar putea cineva să simtă timp de o secundă o iubire profundă sau o speranță — *indiferent* de ceea ce s-a întîmplat înaintea acestei secunde sau îi urmează ? — Ceea ce se petrece acum are semnificație — în această ambianță. Ambianța îi conferă însemnătatea. Iar cuvîntul „a spera” se referă la un fenomen al vieții omenești. (O gură zîmbitoare *zîmbește* doar pe o față omenească.)

584. Dacă stau în camera mea și sper că N. N. va veni și îmi va aduce bani, iar un minut din această stare ar putea fi izolat, rupt din contextul său, atunci ceea ce se petrece în acel moment nu ar fi speranță ? — Gîndește-te, de exemplu, la cuvintele pe care le pronunți poate în acest timp. Ele nu mai aparțin acestui limbaj. Iar instituția banilor nu există, de asemenea, într-o altă ambianță.

O ceremonie de încoronare este o imagine a măreției și demnității. Rupe un minut din acest eveniment, din ambianța sa: regelui, în mantia de încoronare, i se pune coroana pe cap. — într-o altă ambianță aurul este însă cel mai ieftin metal, strălucirea lui trece drept ceva banal. Țesătura mantiei poate fi produsă acolo ieftin. Coroana este parodia unei pălării onorabile. Etc.

585. Dacă cineva spune „Sper că va veni” — este asta o *relatare* asupra stării sale sufletești sau o

manifestare a speranței sale ? — Pot, bunăoară, să mi-o spun mie însumi. Iar mie însumi nu îmi fac totuși o relatare. Poate fi un oftat; dar nu e necesar să fie un oftat. Dacă spun cuiva „Nu pot să mă concentrez astăzi asupra muncii mele; mă gîndesc me-

300

LUDWIG WITTGENSTEIN
CERCETĂRI FILOZOFICE

301

reu la venirea lui" — *asta* va fi numită o descriere a stării mele sufletești.

586. „Am auzit că va veni; l-am așteptat toată ziua." Aceasta este o relatare despre felul în care mi-am petrecut ziua. — într-o conversație ajung la rezultatul că un anumit eveniment ar fi de așteptat și trag această concluzie prin cuvintele: „Acum, așadar, eu trebuie să aștept venirea lui." Acesta poate fi numit primul gînd, primul act al acestei așteptări. — Exclamația „îl aștept plin de dor!" poate fi numită un act al așteptării. Pot însă să pronunț aceleași cuvinte ca rezultat al unei introspecții și atunci ele ar însemna, poate: „Așadar, după tot ceea ce s-a petrecut, îl aștept totuși cu dor." Problema este: Cum s-a ajuns la aceste cuvinte ?

587. Are sens să întrebăm „De unde știi că tu crezi asta ?" — și răspunsul este: „O știu prin introspecție" ?

în *unele* cazuri se va putea spune așa ceva, în cele mai multe nu.

Are sens să întrebăm: „O iubesc cu adevărat, nu doar îmi închipui acest lucru ?", iar procesul introspecției este evocarea de amintiri; de reprezentări ale situațiilor posibile și de sentimente pe care le-am avea dacă...

588. „Cîntăresc în minte hotărîrea de a pleca mîine." (Asta poate fi numită descrierea unei stări mintale.) — „Argumentele tale nu mă conving; am, ca și mai înainte, intenția de a pleca mîine."

Sîntem aici tentați să numim intenția un sentiment. Sentimentul este cel al unei anumite rigidități; al ho-tărîrii irevocabile. (Dar există și aici multe sentimente

caracteristice diferite și atitudini.)-----Sînt întrebant: „Cît

timp rămîi aici ?" Răspund: „Mîine plec; vacanța mea se sfîrșește." — La sfîrșitul unei certe zic însă, dimpotrivă: „Bine; atunci plec mîine!" Iau o decizie.

589. „M-am hotărît în sufletul meu să fac asta." Și avem și tendința să arătăm spre piept cînd spunem asta. Acest mod de a vorbi trebuie luat în serios din punct de vedere psihologic. De ce ar trebui el să fie luat mai puțin în serios de-cît aserțiunea: credința este o stare a sufletului? (Luther: „Credința este sub sînul stîng.")

590. S-ar putea ca cineva să învețe să înțeleagă semnificația expresiei „*a avea în vedere* în mod serios ceea ce spui", arătînd spre inimă. Dar acum trebuie să întrebăm: „Cum se arată că el a învățat-o ?"

591. Trebuie oare să spun că cel care are o intenție resimte o tendință ? Există anumite trăiri ale tendințelor ? — Adu-ți aminte de acest caz: Dacă într-o discuție vreau să fac urgent o observație, o obiecție, se întîmplă adesea că deschid gura, inspir aerul și îl rețin; expir apoi dacă mă hotărîsc să renunț la obiecție. Experiența acestui proces este în mod evident experiența unei tendințe de a vorbi. Cine mă observă, va ști că am vrut să spun ceva și că apoi m-am răz-gîndit. Și anume, în *această* situație. — într-o alta, el nu ar interpreta comportarea mea în acest fel, cît ar fi ea de caracteristică în situația actuală pentru tendința de a vorbi. Și există vreun temei pentru a presupune că aceeași experiență nu ar putea să se producă într-o cu totul altă situație, într-o situație în care ea nu are nimic de-a face cu o tendință ?

592. „Dar dacă spui « Am intenția de a pleca », ai, totuși, lucrul acesta în vedere! Aici intervine din nou acel act mintal de a avea ceva în vedere, care dă viață propoziției. Dacă tu repeți, pur și simplu, după un altul propoziția, cumva pentru a-ți bate joc de modul său de a vorbi, atunci o spui fără acest act de a avea ceva în vedere." — Dacă filozofăm, atunci uneori poate să pară așa. Dar să ne închipuim cu adevărat situații *diferite*, și convorbiri, și felul în care va

302

LUDWIG WITTGENSTEIN

fi pronunțată în ele acea propoziție! — „Descopăr mereu o nuanță mintală; poate nu întotdeauna *aceeași*." Și nu a existat oare nici o nuanță cînd ai repetat propoziția altuia ? Și cum separăm oare « nuanța » de restul experienței subiective a vorbirii ?

593. O cauză principală a maladiilor filozofice — o dietă unilaterală: îți hrănești gîndirea numai cu un gen de exemple.

594. „Dar cuvintele, pronunțate cu sens, nu au doar suprafață, ci și o dimensiune a profunzimii!" Are loc, la urma urmei, ceva diferit atunci când ele sînt pronunțate cu sens, decît atunci când ele sînt pur și simplu pronunțate. — Problema nu este cum anume exprim asta. Dacă spun că ele au în primul caz profunzime; sau că se petrece ceva în mine, în mintea mea, atunci când le rostesc; sau că ele au o atmosferă — toate conduc la același lucru.

„Dacă noi toți sîntem de acord, nu va fi acest lucru adevărat?"

(Nu pot accepta mărturia celui alt, deoarece nu este *mărturie*. El îmi spune doar ceea ce este *înclinat* să spună.)

595. Ne vine firesc să pronunțăm propoziția în acest context; și nefiresc să o spunem izolat. Trebuie oare să spunem: Există un anumit sentiment care însoțește pronunțarea fiecărei propoziții, a cărei pronunțare este pentru noi naturală ?

596. Sentimentul « familiarității » și al « naturaleței ». Mai ușor este de găsit un sentiment al lipsei de familiaritate și naturalețe. Sau: *sentimente*. Căci nu tot ceea ce ne este străin ne face impresia lipsei de familiaritate. Și aici trebuie să reflectăm la ce numim „nefamiliar". O piatră de hotar, pe care o vedem în drum, o recunoaștem ca atare, dar poate nu ca

CERCETĂRI FILOZOFICE

303

pe ceva care a stat mereu acolo. Un om, bunăoară, ca om, dar nu drept un cunoscut. Există sentimente ale unei depline familiarități; expresia lor este uneori o privire sau cuvintele „Vechea cameră!" (în care am locuit mulți ani înainte și pe care o regăsesc acum neschimbată). Tot așa, există sentimente produse de lucruri care ne sînt străine: eu șovăi, privesc cercetător sau bănuitor obiectul sau omul; spun „Totul îmi este străin". — Dar deoarece există acum acest sentiment a ceea ce ne este străin, nu se poate spune: fiecare obiect pe care îl cunoaștem bine, și care nu ne apare drept străin, ne dă un sentiment al familiarității. — Gîndim, ca să zicem așa, că locul pe care îl ia o dată sentimentul a ceea ce ne este străin ar trebui totuși să fie *cumva* ocupat. Există locul pentru această atmosferă, și dacă nu îl ocupă un lucru, atunci îl ocupă un altul.

597. Tot așa cum germanului care vorbește bine engleza îi scapă germanisme, chiar dacă el nu formează mai întîi expresia germană și o traduce apoi în engleză; tot așa cum el vorbește, prin urmare, engleza *ca și cum ar traduce* «inconștient » din germană, tot așa gîndim adesea ca și cum la baza gîndirii noastre ar sta o schemă de gîndire, ca și cum am traduce dintr-un mod de gîndire mai primitiv în al nostru.

598. Atunci când filozofăm, dorim să ipostaziem sentimente acolo unde nu există nici unul. Ele ne servesc pentru a ne explica gîndurile noastre.

« *Aici* explicarea gîndirii noastre cere un sentiment! » Este ca și cum convingerea noastră s-ar conforma acestei cerințe.

599. în filozofie nu se trag concluzii. „Trebuie totuși să fie așa!" nu este o propoziție a filozofiei. Filozofia constată doar ceea ce admite oricine.

304

LUDWIG WITTGENSTEIN

600. Face oare tot ceea ce nu ne sare în ochi impresia a ceea ce nu sare în ochi ? Ne face, oare, ceea ce este obișnuit întotdeauna *impresia* obișnuitului ?

601. Când vorbesc despre această masă — îmi *amintesc*, oare, de faptul că acest obiect este numit „masă" ?

602. Dacă sînt întrebat „Ți-ai recunoscut masa de lucru când ai intrat azi-dimineață în camera ta ?" — atunci voi spune fără îndoială „Desigur!" Și totuși ar fi înșelător să se spună că aici a avut loc o recunoaștere. Masa de lucru nu mi-a fost, firește, străină; eu nu am fost surprins să o văd, așa cum aș fi fost dacă aici ar fi stat o altă sau un obiect de un gen care-mi este străin.

603. Nimeni nu va spune că de fiecare dată când intru în camera mea, în ambianța de mult familiară, are loc o recunoaștere a tot ceea ce văd și am văzut de sute de ori.

604. Ne facem ușor o imagine falsă despre procesele numite „recunoaștere"; ca și cum recunoașterea ar consta întotdeauna în faptul că noi comparăm două impresii una cu alta. Este ca și cum aș purta cu mine o imagine a obiectului și aș identifica apoi un obiect drept cel pe care îl reprezintă imaginea. Memoria noastră pare să ne mijlocească o asemenea comparație, păstrînd o imagine a ceea ce am văzut mai înainte sau permițîndu-ne să privim în trecut (ca printr-un binoclu).

605. Și nu este atît ca și cum aș compara un obiect cu o imagine care stă lîngă el, cît ca și cum el ar

coincide cu imaginea. Văd așadar doar unul, nu două.

606. Spunem: „Expresia vocii sale era *autentică*.” Dacă era neautentică, atunci ne închipuim că în spatele lui ar sta

CERCETĂRI FILOZOFICE

305

altcineva. — În afară el prezintă *această hță*, în interior însă o alta. — Asta nu înseamnă însă că dacă expresia lui este una *autentică* el are două fețe identice. ((„O expresie cu totul aparte.”))

607. Cum apreciem cât este ceasul ? Nu am însă în vedere o apreciere după repere exterioare, precum poziția soarelui, luminozitatea camerei și altele de acest fel. — Ne întrebăm, să zicem, „Cât poate să fie ceasul ?”, ne oprim o clipă, ne imaginăm eventual cadranul; iar apoi spunem o anumită oră. — Sau cîntărim mai multe posibilități; ne gîin-dim la o oră, apoi la alta și ne oprim, în cele din urmă, la una dintre ele. Așa se procedează sau într-un mod asemănător. — Nu este însă ideea însoțită de un sentiment de convingere ? Și nu înseamnă asta oare că el se acordă cu un ceas lăuntric ? — Nu, eu nu stabilesc timpul, uitîndu-mă la vreun ceas; un sentiment al convingerii este prezent în măsura în care eu îmi spun mie o anumită oră *fără* o senzație de îndoială, în liniște și siguranță. — Nu face însă ceva clic atunci cînd spun această oră ? — Nu că aș ști ceva despre asta; dacă nu cumva numești așa sfîrșitul deliberării, adică oprirea la o cifră. Nu aș fi vorbit aici niciodată de un « sentiment al convingerii », ci aș fi spus: am reflectat un timp și m-am decis apoi că este cinci și un sfert. — După ce m-am luat atunci cînd m-am decis ? Aș fi spus, poate: „pur și simplu după sentiment”, aceasta însemnînd doar că am lăsat asta

pe seama inspirației.-----Dar pentru aprecierea timpului,

tu ar fi trebuit cel puțin să te transpui într-o anumită stare; căci nu ieși doar orice impresie despre o oră ca indicare a orei corecte! — Cum am spus-o: m-am *întrebat* „Cît e oare ceasul ?” Aceasta înseamnă că nu am citit, de exemplu, această întrebare într-o povestire; nici că am citat-o ca pe o afirmație a altuia; nici că m-am exersat în pronunțarea acestor cuvinte ș.a.m.d. Nu în *aceste* împrejurări am pronunțat cuvintele. — Dar în *care*, așadar ? — M-am gîndit la dejunul meu și dacă astăzi ar fi prea tîrziu pentru el. De acest

306

LUDWIG WITTGENSTEIN

fel erau împrejurările. — Dar nu vezi, într-adevăr, că erai totuși într-o stare caracteristică pentru aprecierea timpului, oarecum într-o atmosferă caracteristică pentru asta, chiar dacă în una insesizabilă ? — Da, ceea ce a fost caracteristic este că m-am întrebat „Cît e, oare, ceasul ?” — Și dacă această propoziție are o anumită atmosferă, atunci cum pot să o despart pe aceasta de propoziție? Nu mi-ar fi trecut niciodată prin minte că propoziția ar avea o asemenea aură, dacă nu m-aș fi gîndit cum ar fi putut fi spusă altfel — ca citat, ca glumă, ca exercițiu de vorbire etc. — Și *aici* am vrut dintr-o dată să spun, mi s-a părut dintr-o dată, că trebuia, totuși, să fi *avut în vedere* cuvintele într-un mod cumva diferit; și anume, altfel decît în fiecare din celelalte cazuri. Imaginea atmosferei deosebite mi s-a impus; o văd pur și simplu în fața mea — atîta timp cît privirea nu mi-este îndreptată asupra a ceea ce, potrivit amintirii mele, s-a întîmplat în mod real.

Iar cît privește sentimentul siguranței: eu îmi spun uneori „Sînt sigur că este ora...”, într-un ton mai mult sau mai puțin sigur. Dacă întrebîi care este *temeiul* pentru această siguranță, eu nu am nici unul.

Dacă spun: știu ora uitîndu-mă la un ceas lăuntric — atunci aceasta este o imagine, căreia îi corespunde doar faptul că eu am indicat această oră. Iar țelul imaginii mele este de a asimila acest caz celui alt. Mă împotrivesc recunoașterii celor două cazuri diferite.

608. De cea mai mare însemnătate este ideea caracterului insesizabil al acelei stări mintale care intervine în aprecierea orei. De ce este *insesizabil* ? Nu este oare deoarece refuzăm să atribuim ceea ce este sesizabil în starea noastră stării specifice pe care o postulăm ?

609. Descrierea unei atmosfere reprezintă o utilizare specială a limbajului, pentru scopuri speciale.

CERCETĂRI FILOZOFICE

307

((A interpreta «înțelegerea» ca atmosferă; ca act mintal. Se poate construi o atmosferă pentru orice. «Un caracter ce nu poate fi descris.»))

610. Descrie aroma cafelei! — De ce nu o putem face ? Ne lipsesc oare cuvintele ? Și *pentru ce* ne lipsesc ele ? — De unde vine însă oare gîndul că ar trebui totuși ca o asemenea descriere să fie posibilă ? Ai simțit vreodată lipsa unei asemenea descrieri ? Ai încercat să descrii aroma și nu ți-a reușit ?

((Aș dori să spun „Aceste sunete spun ceva minunat, dar nu știu ce anume.” Aceste sunete sînt un gest puternic, dar nu pot să le alătur nimic care să le explice. O adîncă înclinare a capului. James: „Ne lipsesc cuvintele.” De ce nu le introducem atunci ? Care ar trebui să fie situația pentru ca să o putem face?))

611. Am dori să spunem „A voi este, de asemenea, doar o experiență” (« voința » de asemenea doar o « idee »). Ea survine cînd survine și nu o pot produce.

Nu o pot produce ? — Drept *ce* ? Ce pot eu, oare, produce ? Cu ce compar a voi cînd spun asta ?

612. Despre mișcarea brațului meu nu voi spune, de exemplu, că survine cînd survine etc. Și aici sîntem în domeniul în care spunem cu sens că nu ni se întîmplă pur și simplu ceva, ci că *o facem*. „Nu trebuie să aștept pînă cînd brațul meu se va ridica — îl pot ridica.” Și aici opun poate mișcarea brațului meu, faptului că bătaia violentă a inimii mele se va potoli.

613. în sensul în care pot să provoc în genere ceva (să zicem dureri de stomac prin prea multă mîncare), pot să produc și actul de a voi. În acest sens, eu produc actul de a voi să înot sărind în apă. în mod sigur voiam să spun: nu

308

LUDWIG WITTGENSTEIN

puteam voi actul de a voi; asta înseamnă că nu are sens să vorbim despre a voi - a voi. „A voi” nu este un nume pentru o acțiune și, de asemenea, nici unul pentru o acțiune voluntară. Iar exprimarea mea falsă provine din faptul că vrem să gîndim actul de a voi drept o producere nemijlocită, necauzală. Acestei idei îi stă înșă la bază o analogie înșelătoare; nexul causal pare să fie stabilit printr-un mecanism care leagă două părți ale unei mașini. Legătura poate fi întreruptă dacă mecanismul este perturbat. (Ne gîndim numai la per-turbațiile cărora un mecanism le este supus în mod normal; nu la faptul că roțile dințate devin dintr-o dată moi sau intră unele în altele etc.)

614. Cînd îmi mișc « în mod voluntar » brațul, atunci nu mă folosesc de un mijloc pentru a produce mișcarea. Nici dorința mea nu este un asemenea mijloc.

615. „Actul de a voi, dacă nu trebuie să fie un gen de dorință, trebuie să fie acțiunea înșăși. El nu are voie să se oprească în fața acțiunii.” Dacă este acțiunea, atunci este aceasta în sensul obișnuit al cuvîntului; prin urmare: a vorbi, a scrie, a merge, a ridica ceva, a-și imagina ceva. Dar și: a năzui, a încerca, a face un efort — pentru a vorbi, a scrie, a ridica ceva, a-și imagina ceva etc.

616. Dacă îmi ridic brațul, atunci *nu* am dorit ca el să se ridice. Acțiunea voluntară exclude această dorință. Se poate, firește, spune: „Sper că voi desena fără greșală cercul.” Iar prin asta se exprimă o dorință ca mîna să se miște în cutare și cutare fel.

617. Dacă noi ne încrucișăm degetele într-un anumit fel, atunci nu sîntem uneori în stare să mișcăm la ordin un anumit deget, dacă cel care dă ordinul *arată* pur și simplu spre deget — pur și simplu îl arată ochiului. Dacă, dimpotrivă,

CERCETĂRI FILOZOFICE

309

îl atinge, atunci îl putem mișca. Am dori să descriem această experiență astfel: nu sîntem în stare să *vrem* să mișcăm degetul. Cazul este cu totul diferit de cel în care nu sîntem în stare să mișcăm degetul deoarece cineva îl ține, să zicem, strîns. Acum vom fi înclinați să descriem primul caz astfel : nu am putea găsi nici un punct de aplicare a voinței pînă cînd nu este atins degetul. Abia după ce îl simte, poate voința să știe unde trebuie să se aplice. — Dar acest mod de exprimare este înșelător. Am dori să spunem: „Cum pot să știu unde trebuie să aplic eu voința, dacă senzația nu desemnează locul ?” Dar cum știm oare dacă senzația este prezentă, în ce direcție trebuie să orientez voința ?

Că degetul este în acest caz parcă paralizat pînă cînd noi simțim în el o atingere, aceasta o arată experiența; nu putea fi înșă văzut în mod *a priori*.

618. Subiectul care voiește ni-l reprezentăm aici drept ceva lipsit de masă (lipsit de inerție); drept un motor care nu are de învins în el însuși o împotrivire a inerției. Care, așadar, acționează și nu este acționat. Aceasta înseamnă: Se poate spune „Eu vreau, dar corpul meu nu mă urmează” — dar nu: „Voința mea nu mă urmează.” (Augustin.)

Dar în sensul în care nu se poate să nu reușesc să vreau, nici nu pot să nu încerc asta.

619. Și am putea spune: „Pot oricînd să *vreau* numai în măsura în care nu pot niciodată încerca să vreau.”

620. *A face* pare să nu aibă nici un volum de experiență. Pare să fie ca un punct fără întindere, ca vîrful unui ac. Acest vîrf pare să fie agentul propriu-zis. Iar ceea ce se petrece în planul aparenței este doar

urmarea acestei acțiuni. „Eu *fac* ...” pare să aibă un anumit sens, separat de orice experiență.

621. Să nu uităm însă un lucru: dacă «îmi ridic brațul», brațul meu se ridică. Și apare problema: ce este acel lucru

310

LUDWIG WITTGENSTEIN

CERCETĂRI FILOZOFICE

311

care rărnîne, dacă scad din faptul că ridic brațul meu faptul că brațul meu se ridică ?

((Sînt oare senzațiile kinestezice actul meu de a voi ?))

622. Cînd îmi ridic brațul, de obicei nu *încerc* să-l ridic.

623. „Vreau negreșit să ajung la această casă.” Dacă însă nu intervine nici o dificultate, — *pot* eu oare să tind să ajung negreșit la această casă ?

624. în laborator, să zicem sub acțiunea curentului electric, cineva spune cu ochii închiși „îmi mișc brațul în sus și în jos” — deși brațul nu se mișcă. „El are, prin urmare, senzația aparte a acestei mișcări”, spunem noi. — Mișcă cu ochii închiși brațul tău încoace și încolo. Și încearcă acum, în timp ce o faci, să te convingi că brațul stă nemișcat și că ai doar anumite senzații ciudate în mușchi și în încheieturi!

625. „Cum ști tu că ți-ai ridicat brațul ?” — „O simt.” Ceea ce recunoști, prin urmare, este senzația ? Și ești sigur că o recunoști în mod corect ? — Ești sigur că ți-ai ridicat brațul; nu este acesta criteriul, măsura recunoașterii?

626. „Dacă ating cu un baston acest obiect, eu am senzația tactilă în vârful bastonului, nu în mîna care-l ține.” Dacă cineva spune „Am dureri nu aici, în mînă, ci la încheietura mîinii”, atunci consecința este că medicul examinează încheietura mîinii. Ce deosebire este însă dacă spun că simt duritatea obiectului în vârful bastonului sau în mînă ? înseamnă ceea ce spun: „Este ca și cum aș avea terminații nervoase în vârful bastonului” ? *În ce măsură* este așa ? — Ei bine, eu sînt în orice caz înclinat să spun „Simt duritatea etc. în vârful bastonului”. Și legat de aceasta este faptul că atunci cînd pipăi nu privesc spre mînă, ci spre vârful bastonului; că descriu ceea ce văd prin cuvintele „Simt acolo ceva

tare, rotund” — nu prin cuvintele „Simt o presiune pe vîr-furile degetului mare, mijlociu și arătător...” Dacă m-ar întreba, bunăoară, cineva „Ce simți acum în degetele care țin sonda ?”, atunci i-aș putea răspunde: „Nu știu — simt *acolo* ceva tare, aspru.”

627. Consideră această descriere a unei acțiuni voluntare : „Decid să trag clopotul la ora 5; iar cînd bate ora 5, brațul meu face această mișcare.” — Este aceasta descrierea corectă, și nu *asta*: „... și cînd bate ora 5, îmi ridic brațul” ? — Prima descriere am dori să o completăm astfel: „și uită-te aici! Brațul meu se ridică cînd bate ora 5.” Iar acest „uită-te aici” este tocmai ceea ce este omis aici. *Nu* spun: „Uită-te, brațul meu se ridică!”, cînd îl ridic.

628. S-ar putea așadar spune: mișcarea voluntară este caracterizată prin absența mirării. Și acum nu vreau să ne întrebăm „Dar *de ce* nu ne mirăm aici ?”

629. Cînd oamenii vorbesc de posibilitatea unei prevederi a viitorului, ei uită mereu faptul că prezicem mișcările voluntare.

630. Consideră cele două jocuri de limbaj:

(a) Cineva dă altcuiva ordinul de a face anumite mișcări cu brațul sau de a lua anumite poziții ale corpului (profesorul de gimnastică și elevul). Iar o variantă a acestui joc de limbaj este aceasta: Elevul își dă singur ordine și apoi le execută.

(b) Cineva observă anumite procese uniforme — de exemplu, reacția diferitelor metale la acizi — și face după aceea predicții asupra reacțiilor care se vor produce în anumite cazuri.

Există o înrudire evidentă între aceste două jocuri de limbaj și, de asemenea, o deosebire fundamentală. în ambele

.

312

LUDWIG WITTGENSTEIN

cazuri, cuvintele pronunțate pot fi numite „predicții”. Compară însă instruirea care duce la prima tehnică cu instruirea pentru a doua!

631. „Voi lua acum două prafuri; după o jumătate de oră voi vărsa.” — Nu explică nimic dacă spun că în primul caz eu sînt agentul, iar în al doilea pur și simplu cel ce observă. Sau: în primul caz văd

relația causală dinăuntru, în al doilea din afară. Și multe lucruri asemănătoare.

De asemenea, nu ține de problemă să spunem că o pre-dicție de primul fel nu este mai infailibilă decât cea de-al doilea fel.

Nu pe temeiul observațiilor asupra comportamentului meu spuneam că voi lua acum două prafuri.

Antecedentele acestei propoziții erau altele. Am în vedere gândurile, acțiunile etc, care conduc la ea. Și este totuși înșelător să se spună: „Singura premisă esențială a exprimării tale a fost tocmai decizia ta.”

632. Nu vreau să spun: în cazul exprimării intenției „Voi lua prafurile” predicția ar fi cauza — iar împlinirea ei efectul. (Asta ar putea-o decide, eventual, o cercetare psihologică.) Doar atât este însă adevărat: noi putem adesea să prevedem acțiunea unui om pe baza exprimării deciziei sale. Un important joc de limbaj.

633. „Ai fost mai devreme întrerupt; mai știi încă ce voiai să spui ?” — Dacă știu acum acest lucru și îl spun — înseamnă oare asta că l-am gândit deja mai înainte și doar că nu l-am spus ? Nu. Doar dacă tu ieși siguranța cu care eu continui propoziția întreruptă drept criteriu al faptului că gândul era pe atunci deja încheiat. — Dar, firește, situația și gândurile mele conțineau deja tot felul de lucruri care au ajutat la continuarea propoziției.

CERCETĂRI FILOZOFICE

313

634. Dacă continui propoziția întreruptă și spun că *așa* aș fi vrut să o continui, atunci asta este ca și cum aș realiza un act de gândire după notițe scurte.

Și nu *interpretez* eu deci notițele ? Nu a fost decât o continuare posibilă în aceste împrejurări ? în mod sigur nu. Dar eu nu *am ales* între aceste interpretări. Mi-am *amintit* că voiam să spun asta.

635. „Voiam să spun...” — Îți amintești de diferite detalii. Dar ele toate nu indică această intenție. Este ca și cum imaginea ar fi fost luată dintr-o scenă, dar din ea ar putea fi văzute doar anumite detalii separate: aici o mână, acolo o bucată dintr-o față sau o pălărie, — restul este în întuneric. Iar acum lucrurile stau ca și cum aș fi știut totuși pe deplin cert ce reprezintă întreaga imagine. Ca și cum aș fi putut pătrunde cu privirea în întunericul.

636. Aceste « detalii » nu sînt irelevante în sensul în care sînt alte împrejurări de care îmi pot, de asemenea, aminti. Dar cel căruia îi spun „Voiam pentru un moment să spun...”, acela nu află astfel aceste amănunte și nici nu trebuie să le ghicească. El nu trebuie, de exemplu, să știe că eu am deschis deja gura pentru a vorbi. El *poate* însă să-și « imagineze » procesul în acest fel. (Iar această capacitate ține de înțelegerea a ceea ce i-am spus.)

637. „Știu exact ce voiam să spun!” Și totuși nu am spus-o. — Și totuși nu deduc acest fapt dintr-un alt proces oarecare, care a avut loc atunci și mi-a rămas în amintire.

Și de asemenea, nu *interpretez* situația de atunci precum și antecedentele ei. Căci nu reflectez asupra ei, și nu o judec.

638. Cum se întâmplă oare că sînt cu toate acestea înclinat să văd o interpretare în faptul că spun „Timp de un moment voiam să-l înșel” ?

314

LUDWIG WITTGENSTEIN

„Cum poți să fii sigur că timp de un moment ai vrut să-l înșeli ? Nu erau, oare, acțiunile și gândurile tale mult prea rudimentare ?”

Nu poate fi oare evidența prea sărăcăcioasă ? Da, dacă ne ocupăm de ea, pare să fie neobișnuit de sărăcăcioasă; dar nu este așa, deoarece nu ținem seama de istoria acestei evidențe ? Dacă aș fi avut timp de un moment intenția de a simula pentru celălalt indispoziție, atunci aș fi avut nevoie pentru asta de anumite antecedente.

Describe oare cel ce spune „Pentru un moment ...” cu adevărat doar un proces momentan ?

Dar nici întreaga istorie nu era evidența pe temeiul căreia spuneam „Pentru un moment ...”

639. Părerea, am dori să spunem, *se dezvoltă*. Dar și în asta stă o greșală.

640. „Acest gând se leagă de gânduri pe care le-am avut mai înainte.” — Cum face el asta? Printr-un *sentiment* al legăturii ? Dar cum poate sentimentul să lege, într-adevăr, gândurile ? — Cuvîntul „sentiment” este aici foarte înșelător. Dar uneori este posibil să spunem cu siguranță „Acest gând este în legătură cu acelea de mai înainte”, fără a fi în stare să arătăm legătura. Reușim asta, poate, mai târziu.

641. „Intenția mea nu ar fi fost mai puțin certă decât a fost, dacă aș fi spus cuvintele « Vreau acum să-l înșel ».” — Dar dacă ai fi spus acele cuvinte, ar fi trebuit oare să le fi gândit cu toată seriozitatea ?

(Astfel, cea mai explicită expresie a intenției nu este așadar luată singură, o dovadă suficientă pentru intenție.)

642. „L-am urît în acest moment.” — Ce s-a întâmplat aici ? Nu a constatat asta în gânduri, sentimente și acțiuni ? Iar dacă îmi înfățișez acum acest moment, voi lua o anu-

CERCETĂRI FILOZOFICE

315

mită expresie a feței, mă voi gândi la anumite întâmplări, voi respira într-un anumit fel, voi produce în mine anumite sentimente. Mi-aș putea imagina o convorbire, o întreagă scenă în care această ură ar ajunge la incandescență. Și aș putea să joc această scenă cu sentimente care s-ar apropia de cele ale unui incident real. La aceasta m-ar ajuta, firește, faptul că am trăit, într-adevăr, ceva asemănător.

643. Dacă mi-e rușine acum de incident, atunci îmi este rușine de toate: de cuvinte, de tonul veninos ș. a. m. d.

644. „Nu mi-e rușine de ceea ce am făcut atunci, ci de intenția pe care am avut-o.” — Și nu a stat intenția și în ceea ce am făcut ? Ce anume justifică rușinea ? întreaga istorie a incidentului.

645. „Timp de un moment am vrut...” Asta înseamnă că am avut un anumit sentiment, o anumită experiență lăuntrică; și mi-o amintesc. — Iar acum amintește-ți *cu toată precizia* ! Atunci « experiența lăuntrică » a intenției pare să dispară din nou. În locul ei, ne amintim gânduri, sentimente, mișcări și conexiuni cu situații anterioare.

Este ca și cum am fi schimbat modul în care este reglat un microscop. Iar ceea ce stă acum în focar nu s-a văzut mai înainte.

646. „Ei bine, aceasta arată doar că tu ți-ai reglat în mod greșit microscopul. Ar fi trebuit să te uiți la o anumită secțiune a preparatului, iar acum vezi o alta.”

În asta este ceva corect. Dar presupune că îmi aduc aminte de o senzație (legată de o anumită reglare a lentilelor); cum am voie să spun că ea este ceea ce numesc „intenția” ? S-ar putea ca o anumită gândilitură (de exemplu) să însoțească fiecare din intențiile mele.

316

LUDWIG WITTGENSTEIN

647. Care este expresia naturală a unei intenții ? — Privește o pisică când se furișează spre o pasăre; sau un animal care vrea să scape cu fuga.

((Conexiunea cu propoziții despre senzații.))

648. „Nu mi-amintesc cuvintele mele, dar îmi amintesc exact intenția mea; cu vorbele mele, voiam să-l liniștesc.” Ce îmi *arată* memoria mea; ce înfățișează ea minții mele ? Ei bine, dacă nu ar face nimic altceva decât să-mi sugereze aceste cuvinte ! — și eventual și altele, care înfățișează încă mai exact situația. — („Nu mi-amintesc cuvintele mele, dar îmi amintesc bine spiritul cuvintelor mele.”)

649. „Cel care nu a învățat un limbaj nu poate așadar să aibă amintiri certe ?” Firește, — el nu poate să aibă amintiri verbale, dorințe verbale, sa.u temeri etc. Iar amintiri etc. în limbaj nu sînt, desigur, pur și simplu reprezentările uzate ale experiențelor subiective *reale*; nu este, oare, ceea ce e verbal o experiență subiectivă ?

650. Spunem despre un cîine că se teme că va fi bătut de stăpînul său; dar nu spunem: lui îi este teamă că stăpînul îl va lovi mîine. De ce nu ?

651. „Îmi amintesc că atunci aș fi rămas cu plăcere mai mult timp.” — Ce fel de imagine a acestei dorințe se înfățișează în fața minții mele ? Nici una. Ceea ce mi se înfățișează în amintire nu permite nici o concluzie cu privire la sentimentele mele. Și totuși îmi amintesc foarte clar că ele au existat.

652. „El l-a măsurat cu o privire dușmănoasă și a spus...” Cititorul povestirii înțelege asta; el nu are nici o îndoială în mintea lui. Iar acum tu spui: „Foarte bine, el adaugă sem-

CERCETĂRI FILOZOFICE

317

nificația, o ghicește.” — în general: Nu. în general, el nu adaugă nimic, nu ghicește nimic. — Este însă, de asemenea, posibil ca privirea dușmănoasă precum și cuvintele să se dovedească mai tîrziu prefăcătoare sau este posibil ca cititorul să fie ținut în dubiu dacă ele sînt sau nu așa ceva și ca el să ghicească, într-adevăr, o interpretare posibilă. — Dar atunci el ghicește înainte de toate un context. El își spune bunăoară sieși: cei doi, care aici se poartă atît de dușmănos, sînt în realitate prieteni etc. etc. („Dacă vrei să înțelegi propoziția, atunci trebuie să-ți imaginezi și semnificația mintală, stările mintale.”)

653. Închipuiește-ți acest caz: spun cuiva că am mers pe un anumit drum, după o hartă pe care am

pregătit-o mai înainte, îi arăt după aceea această hartă, care constă din linii pe hîrtie; dar nu îi pot explica în ce măsură aceste linii reprezintă harta plimbării mele, nu pot să-i spun celui alt nici o regulă privitoare la felul cum trebuie interpretată harta. Cu toate acestea, eu am mers după acest desen, cu toate indiciile caracteristice ale citirii hărții. Aș putea numi un asemenea desen o hartă « privată »; sau fenomenul pe care l-am descris: „a urma o hartă privată”. (Dar această expresie ar fi, desigur, foarte ușor de înțeles greșit.)

Aș putea oare acum să spun: „Faptul că voiam atunci să acționez în cutare și cutare fel îl citesc oarecum ca de pe o hartă, deși aici nu există nici o hartă”? Dar asta nu înseamnă altceva decît: *Sînt înclinat acum să spun*: „Eu citesc intenția de a acționa așa din anumite stări ale minții, de care mi-amintesc.”

654. Greșeala noastră este de a căuta o explicație acolo unde ar trebui să vedem faptele ca « fenomene originare ». Adică, acolo unde ar trebui să spunem: *se joacă acest joc de limbaj*.

318

LUDWIG WITTGENSTEIN

655. Nu este vorba de explicarea unui joc de limbaj prin experiențele noastre subiective, ci de constatarea unui joc de limbaj.

656. *Pentru ce* îi spun cuiva că mai înainte am avut cutare și cutare dorință? — Uiti-te la jocul de limbaj ca la *ceva primari* Iar la sentimente etc. ca la un mod de a privi jocul de limbaj, ca la o interpretare a sa!

Ne-am putea întreba: Cum a ajuns, oare, omul la o exprimare verbală pe care o numim „relatarea unei dorințe trecute” sau a unei intenții trecute?

657. Să ne închipuim că această exprimare ar lua întotdeauna forma: „Mi-am spus: « dacă aș mai putea rămîne! »” Scopul unei asemenea exprimări ar putea să fie acela de a face cunoscute altuia reacțiile mele. (Compară gramatica lui „a avea în vedere” și „vouloir dire”.)

658. Presupune că am exprimat întotdeauna intenția unui om spunînd: „El își spunea, parcă, lui însuși» Eu vreau...” — Aceasta este imaginea. Iar acum vreau să știu: Cum este folosită expresia „a-și spune parcă ceva lui însuși”? Căci ea nu înseamnă: a-ți spune ceva ție însuși.

659. De ce vreau să-i comunic lui și o intenție, în afară de a-i spune ceea ce am făcut? — Nu deoarece intenția gra încă ceva din ceea ce s-a întîmplat atunci, ci fiindcă eu vreau să-i comunic ceva despre mine, ceva ce trece dincolo de ceea ce s-a întîmplat atunci.

Cînd spun ce voiam să fac îi dezvălui ce se petrece în mine. — Nu însă pe temeiul unei introspecții, ci printr-o reacție (am putea să o numim și o intuiție).

660. Gramatica expresiei „Voiam să spun atunci...” este înrudită cu cea a expresiei „Aș fi putut atunci să continuu”.

CERCETĂRI FILOZOFICE

319

într-un caz amintirea unei intenții, în celălalt a faptului că am înțeles.

661. îmi amintesc că l-am avut în vedere *pe el*. îmi amintesc oare de un proces sau de o stare? — Cînd a început; cum s-a desfășurat etc.?

662. într-o situație doar puțin diferită, el ar fi spus cuiva, în loc de a face semn cu mîna fără a spune nimic, „Spune-i lui N. să vină la mine”. Se poate acum spune că prin cuvintele „Doream ca N. să vină la mine” descriu starea de atunci a minții mele, dar totodată *nu* se poate spune.

663. Dacă spun „îl am în vedere *pe el*”, atunci este foarte posibil să-mi treacă prin minte o imagine, bunăoară despre felul în care m-am uitat la el etc.; dar imaginea este doar ca o ilustrare la o povestire. Numai din ea nu se poate, de cele mai multe ori, conchide nimic; abia dacă cunoaștem povestirea știm ce semnifică imaginea.

664. S-ar putea distinge în folosirea unui cuvînt o « gramatică de suprafață » de o « gramatică de adîncime ». Ceea ce se impregnează în mod nemijlocit în noi, cînd folosim un cuvînt, este modul în care este utilizat el în *construcția propoziției*, acea parte a folosirii sale — s-ar putea spune — care poate fi prinsă cu urechea. — Iar acum compară gramatica de adîncime a expresiei „a avea în vedere”, bunăoară cu ceea ce ne-ar lăsa să presupunem gramatica lui de suprafață. Nu este de mirare dacă ne vine greu să ne orientăm.

665. închipuiește-ți că cineva ar arăta, cu o expresie a durerii, spre obrazul său și ar spune totodată „abracadabra!” — Noi întrebăm „Ce ai tu în vedere?” Iar el răspunde „Am în vedere cu asta durerea de dinți.” — Te gîndești de îndată: Cum se poate oare « *sase aibă în vedere* durerea de dinți »

cu acest cuvînt ? Sau ce *înseamnă* oare: *a avea în vedere* dureri cu acest cuvînt ? Și totuși, tu afirmaseși, într-un alt context, că activitatea mintală *a avea în vedere* cutare și cutare ar fi tocmai ceea ce este mai important în folosirea limbajului.

Dar cum — nu pot eu oare să spun „Prin « abracadabra » am în vedere durerea de dinți” ? Firește; dar aceasta este o definiție; nu o descriere a ceea ce se petrece în mine cînd pronunț cuvîntul.

666. Inchipuiește-ți că ai simți o durere și în același timp ai auzi cum alături este acordat un pian. Spui „Va înceta cu-rînd”. Este desigur ceva diferit dacă ai în vedere durerea sau acordarea pianului! —

Firește; dar în ce constă această deosebire ? Recunosc: în multe cazuri, la ceea ce avem în vedere îi va corespunde o direcție a atenției, ca și adesea o privire, un gest sau acea închidere a ochilor care ar putea fi numită „a privi înăuntrul nostru”.

667. Inchipuiește-ți că el simulează cuiva durerea și zice apoi „Va înceta în curînd”. Nu se poate spune oare că el are în vedere durerea ? Și totuși el nu își concentrează atenția asupra vreunei dureri. — Și cum stau lucrurile cînd eu spun, în cele din urmă, „A încetat deja” ?

668. Dar nu se poate minți și spunîndu-se „Va înceta în curînd”, avîndu-se în vedere durerea — dar la întrebarea „Ce ai avut în vedere ?” se răspunde: „Gălăgia din camera alăturată” ? În cazuri ca acestea se spune, bunăoară: „Voiam să răspund... am reflectat însă și am răspuns...”

669. Cînd vorbim, ne putem referi la un obiect arătînd spre el. A arăta este aici o parte a jocului de limbaj. Iar acum lucrurile ne apar ca și cum am vorbi despre o senzație, deoarece, atunci cînd se vorbește, atenția se concentrează asu-

CERCETĂRI FILOZOFICE

321

pra ei. Dar unde este analogia ? Ea stă evident în faptul că putem arăta spre ceva *privind* sau *ascultînd*. Dar și a *arăta* spre obiectul de care vorbim poate fi, în anumite împrejurări, cu totul neesențial pentru jocul de limbaj, pentru gînd.

670. Inchipuiește-ți că telefonezi cuiva și îi spui: „Această masă este prea înaltă”, arătînd cu degetul spre masă. Ce rol joacă aici actul de a arăta ? Pot eu spune: *am în vedere* masa respectivă, arătînd spre ea ? Pentru ce acest act de a arăta și la ce aceste cuvinte și orice altceva, care ar putea să le însoțească ?

671. Și spre ce arăt eu oare prin activitatea lăuntrică a ascultării ? Spre sunet, care vine la urechile mele, și spre liniște cînd nu aud *nimic* ?

Ascultarea *caută* cumva o impresie auditivă și nu poate de aceea să arate spre ea, ci doar spre *locul* în care o caută.

672. Dacă atitudinea receptivă va fi numită o « indicare » a ceva — atunci nu va fi indicarea senzației pe care o primim prin ea.

673. Atitudinea mintală nu « *însoțește* » cuvîntul, în același sens în care-l însoțește un gest. (Tot așa cum cineva poate călători singur și să fie totuși însoțit de urările mele de bine, și cum o încăpere poate fi goală și totuși plină de lumină.)

674. Se spune oare de exemplu: „Nu am avut acum în vedere propriu-zis durerea mea; nu i-am acordat destulă atenție” ? Mă întreb, poate: „Ce am avut în vedere oare acum cu acest cuvînt ? Atenția mea a fost oare împărțită între durere și gălăgie —” ?

322

LUDWIG WITTGENSTEIN

675. „Spune-mi ce s-a petrecut în tine cînd ai pronunțat cuvintele...” — La asta răspunsul nu este „Am avut în vedere...”.

676. „*Asta* am avut în vedere prin cuvînt” este o comunicare altfel utilizată decît cea despre o afecțiune a minții.

677. Pe de altă parte: „Cînd adineauri ai înjurat, ai vorbit serios ?” *Asta* înseamnă poate același lucru ca: „Ai fost în acel moment, într-adevăr, supărat ?” — Iar răspunsul poate fi dat pe temeiul unei introspecții și el este adesea de genul: „Nu am vorbit prea serios”, „Am spus-o pe jumătate în glumă” etc. Aici există deosebiri graduale.

Și se mai spune, firește: „Cînd am spus asta, m-am gîndit pe jumătate la el.”

678. În ce constă acest a avea în vedere (durerea sau acordarea pianului) ? Nu primim nici un răspuns — căci răspunsurile care ni se oferă la prima vedere nu sînt bune de nimic. — „Și totuși, atunci *am avut în vedere* un lucru și nu un altul.” Da, — acum ai repetat doar cu emfază o propoziție, pe care nu

a contrazis-o nimeni.

679. „Poți însă să te îndoiești că ai avut în vedere *asta* ?” — Nu; dar nici nu pot fi sigur, nici nu pot să o știu.

680. Dacă îmi spui că ai înjurat și l-ai avut în vedere pe N., atunci îmi este indiferent dacă ai privit o imagine a lui, dacă ți l-ai reprezentat, i-ai rostit numele etc. Concluziile care decurg din faptul care mă interesează nu au nimic de-a face cu aceasta. Pe de altă parte, s-ar putea însă ca cineva să-mi explice că înjurătura *își produce efectul* doar atunci când ne reprezentăm clar omul sau pronunțăm cu voce tare numele lui. Dar nu se va spune: „Problema este cum anume o *are în vedere* cel care o înjură pe victima lui.”

CERCETĂRI FILOZOFICE

323

681. Și nici nu ne întrebăm, firește: „Ești sigur că l-ai înjurat *pe el*, că legătura cu el era stabilită?”

Este, prin urmare, această legătură foarte ușor de stabilit, astfel încât să fim atât de siguri de ea ?!

Putem ști doar că ea nu dă greș. — Ei bine, poate oare să mi se întâmple să vreau să-i scriu *cuiva* și de fapt să scriu altcuiva ? Și cum se poate întâmpla asta ?

682. „Tu spuneai « Va înceta curînd ». — Te-ai gândit la gălăgie sau la durerea ta ?” Dacă el răspunde acum „M-am gândit la acordarea pianului” — constată el oare că această legătură a existat sau o stabilește prin aceste cuvinte ? — Nu pot să spun eu oare *ambele* lucruri ? Dacă ceea ce spunea el era adevărat, atunci nu a existat oare această legătură — și nu a stabilit el totuși una care nu exista ?

683. Desenez un cap. Tu întrebi „Pe cine trebuie să îl reprezinte acesta?” — Eu: „Trebuie să fie N.” — Tu: „Dar nu seamănă cu el, mai degrabă seamănă cu M.” — Când spuneam că desenul îl reprezintă pe N. — stabileam eu o conexiune sau relatam despre una? Ce conexiune a existat, oare?

684. Ce se poate spune în favoarea faptului că prin cuvintele mele este descrisă o conexiune care a existat ? Ei bine, ele se referă la diferite lucruri care nu ni se înfățișează, mai întâi, prin ele. Ele spun, de exemplu, că eu *ar fi trebuit* să dau atunci un anumit răspuns, dacă aș fi fost întrebat. Și chiar dacă acest lucru este doar condițional, el spune totuși ceva despre trecut.

685. „Caută-1 pe A” nu înseamnă „Caută-1 pe B”; dar urmînd ambele ordine, eu pot să fac exact același lucru.

A spune că în cele două cazuri ar trebui să se întâmple ceva diferit ar fi ca și cum am spune că propozițiile „As-

324

LUDWIG WITTGENSTEIN

tăzi este ziua mea de naștere” și „Pe 26 aprilie este ziua mea de naștere” ar trebui să se refere la zile diferite, deoarece sensul lor nu ar fi același.

686. „Firește că l-am avut în vedere pe B; nu m-am gîndit cîtuși de puțin la A!”

„Voiam ca B să vină la mine, pentru ca ...” — Toate acestea indică un context mai cuprinzător.

687. în loc de „L-am avut în vedere pe el”, se poate, firește, uneori spune „M-am gîndit la el”; și uneori, „Da, am vorbit despre el”. întreabă-te așadar în ce constă « a vorbi despre el »!

688. Putem spune în anumite împrejurări: „Cînd vorbeam, simțeam că ți-o spun *ție*.” Dar nu aș spune asta cînd oricum vorbesc cu tine.

689. „Mă gîndesc la N.” „Vorbesc despre N.”

Cum vorbesc despre el ? Spun, bunăoară, „Trebuie să-l vizitez astăzi pe N.” — Dar acest lucru nu este totuși suficient! Căci, prin „N”, aș putea totuși să am în vedere persoane diferite, care au acest nume.

— „Așadar, trebuie să existe și o altă legătură a spuselor mele cu N, căci altfel eu nu l-aș fi avut în vedere *totuși* pe EL.”

în mod sigur, o asemenea legătură există. Dar nu cum ți-o reprezinti tu: și anume printr-un *mecanism* mintal.

(Se compară „a-l avea în vedere pe el” cu „a-l indica pe el”.)

690. Cum stau lucrurile dacă fac la un moment dat o observație aparent inofensivă și o însoțesc cu o privire ascunsă, piezișă spre cineva ? Altă dată, cînd privind de sus în jos, vorbesc în mod deschis despre o persoană prezentă, men-ționînd numele ei — mă gîndesc eu oare într-adevăr *anume* la ea, cînd folosesc numele ei ?

CERCETĂRI FILOZOFICE

325

691. Dacă desenez pentru mine, din memorie, fața lui N, se poate totuși spune că eu îl *am în vedere* pe

el cu desenul meu. Dar despre ce proces, care are loc în timp ce desenez (sau înainte sau după), aş putea să spun că ar fi a-1 avea în vedere ?

Căci am dori, fireşte, să spunem: cînd l-a avut în vedere, a arătat spre el. Cum face însă cineva asta, cînd îşi aminteşte faţa altcuiva ?

Ceea ce am în vedere este: cum şi-l aminteşte pe EL ?

Cum şi-l aminteşte ?

692. Este oare corect dacă cineva spune: „Cînd ți-am dat această regulă, am avut în vedere că, în acest caz, tu trebuia...” ? Chiar dacă el, atunci cînd a dat regula, nu s-a gîndit cîtuşi de puţin la acest caz ? Fireşte, este corect. „A avea în vedere” nu înseamnă: a te gîndi la el. Acum întrebarea este însă: Cum trebuie să judecăm dacă cineva a avut în vedere asta ? — Că el stăpînea, de exemplu, o anumită tehnică a aritmeticii şi a algebrei şi a instruit în modul obişnuit pe altcineva cum să dezvolte un şir, este un astfel de criteriu.

693. „Dacă îl învăţ pe altul formarea şirului... atunci, în mod sigur, am în vedere că el trebuie să scrie... cînd ajunge la o sută.” — Cu totul corect: ai în vedere asta. Şi evident, fără chiar să te gîndeşti în mod necesar la asta. Aceasta îţi arată cît de diferită este gramatica verbului „a avea în vedere” de cea a verbului „a gîndi”. Şi nimic nu este mai greşit decît a numi „a avea în vedere” o activitate mintală! Dacă nu cumva se intenţionează să se producă confuzie. (S-ar putea vorbi şi de o activitate a untului, cînd îi creşte preţul; şi dacă prin asta nu se creează vreo problemă, atunci faptul este inofensiv.)

3



Ne putem închipui un animal furios, fricos, trist, prietenos, îngrozit. Dar unul care speră ? Şi de ce nu ? Cîinele crede că stăpînul său este la uşă. Dar poate el, de asemenea, să creadă că stăpînul său va veni poimîine ? — Şi *ce* nu poate el, oare ? — Cum fac eu asta ? — Ce trebuie să răspund cu privire la asta ?

Oare poate să spere doar cel care poate vorbi ? Numai cel care stăpîneşte utilizarea limbajului. Aceasta înseamnă că fenomenele speranţei sînt modificări ale acestei forme de viaţă complicate. (Dacă un concept se referă la o caracteristică a scrisului de mînă al omului, atunci el nu se aplică la fiinţe care nu scriu.)

„Supărarea” descrie un tipar care revine în diferite variaţii pe covorul vieţii. Dacă la un om expresia corporală a mîhnirii şi bucuriei ar alterna ca tic-tac-ul unui ceas, să zicem, atunci nu am avea desfăşurarea obişnuită a tiparului mîhnirii, şi nici a bucuriei.

„El a simţit pentru o secundă o durere puternică.” — De ce sună asta ciudat: „El a simţit pentru o secundă o supărare profundă” ? Doar fiindcă survine atît de rar ?

Dar nu simţi tu *acum* supărarea ? („Dar nu joci tu *acum* şah?”) Răspunsul poate să fie afirmativ; dar asta nu face conceptul de supărare mai asemănător unui concept care

330

LUDWIG WITTGENSTEIN
CERCETĂRI FILOZOFICE

331

se referă la senzaţii. — Întrebarea era, propriu-zis, una care privea timpul şi persoana; nu cea logică, pe care voiam să o punem.

„Trebuie să-ţi spun: mi-e frică.”

„Trebuie să-ţi spun: mi-e groază.” —

Da, se poate spune asta şi cu un ton *surîzător*.

Şi vrei să-mi spui că el nu simte asta ?! Cum o *ştie* el altfel ? — Dar şi atunci cînd este o comunicare, el nu o învaţă din senzaţiile sale.

Căci gîndeşte-te la senzaţiile produse prin reacţiile de groază: cuvintele „mi-e groază” sînt şi ele o astfel de reacţie; şi cînd le aud şi le simt pronunţate, asta ţine de aceste senzaţii. De ce trebuie ca reacţia nerostită să o întemeieze pe cea rostită ?

11

Spunînd „Cînd am auzit cuvîntul, el a însemnat pentru mine...”, el se referă la un *moment al timpului* şi

la un *gen de utilizare a cuvîntului*. (Ceea ce nu înțelegem este, firește, această combinație.)

Iar expresia „Doream atunci să spun...” se referă la un *moment al timpului* și la o *acțiune*.

Vorbesc despre *referenții* esențiali ai exprimării, pentru a-i deosebi de alte particularități ale expresiei noastre. Iar esențiali sînt pentru exprimare referenții care ne-ar determina să traducem un gen de expresie, care ne este de altfel străin, în această formă, obișnuită la noi.

Cine n-ar fi în stare să spună: cuvîntul „sondern” poate fi un verb și o conjuncție sau să formeze propoziții în care el este o dată una, altă dată alta, acela nu ar putea face simple exerciții școlare.” Nu se cere însă unui elev: să *înțeleagă* cuvîntul într-un fel sau în celălalt, în afara unui context sau să relateze cum l-a înțeles.

Cuvintele „trandafirul este roșu” sînt lipsite de sens dacă cuvîntul „este” are semnificația „este identic cu”. — Înseamnă asta: dacă pronunți această propoziție și ai în vedere aici pe „este” ca semn al identității, se destramă atunci sensul pentru tine ?

Luăm o propoziție și explicăm cuiva semnificația fiecăruia din cuvintele ei; el învață prin asta să le folosească și, de asemenea, să folosească această propoziție. Dacă am fi ales în locul propoziției un șir de cuvinte fără sens, atunci el nu ar învăța să *il* folosească. Iar dacă explicăm cuvîntul „este” drept semn al identității, atunci el nu învață să folosească propoziția „trandafirul este roșu”.

Și totuși, există ceva corect în « destrămarea sensului ». Ceea ce este corect stă în acest exemplu: S-ar putea spune cuiva: Dacă vrei să rostești în mod expresiv exclamația „Hai, hai!”, atunci nu trebuie să te gîndești, atunci cînd o faci, la haină!

A avea experiența subiectivă a unei semnificații și experiența subiectivă a unei imagini mintale.

„*Resimțim ceva* și într-un caz și în celălalt”, am dori să spunem, „doar că ceva diferit. Un alt conținut este oferit conștiinței — stă în fața ei.” — Care este conținutul experienței subiective a actului de a imagina ? Răspunsul este o imagine sau o descriere. Și care este conținutul experienței subiective a semnificației ? Nu știu cum trebuie să răspund. — Dacă această exprimare are un sens, atunci el este acela că ambele concepte se com-

* Exemplu intraductibil în limba română. Cuvîntul german „sondern” înseamnă ca verb „a separa”, „a distinge”, iar în calitate de conjuncție „ci” {*nota trad.*}.

332

LUDWIG WITTGENSTEIN

poartă unul față de celălalt într-un mod asemănător cu cele de « roșu » și « albastru »; iar acest lucru este fals.

Se poate prinde înțelegerea unei semnificații, așa cum se prinde o imagine mintală ? Dacă, prin urmare, îmi trece prin minte brusc o semnificație a cuvîntului, — poate ea, de asemenea, să rămînă în minte ?

„întregul plan a stat dintr-o dată în fața minții mele și a rămas așa timp de cinci minute.” De ce sună asta ciudat ? S-ar putea crede: ceea ce mi-a străfulgerat prin minte și ceea ce a rămas nu se poate să fi fost același lucru.

Am exclamat „Acum l-am prins!” — A fost o tresărire bruscă: apoi am putut să prezint planul în detaliile sale. Ce trebuia să rămînă aici ? Eventual, o imagine. Dar „Acum l-am prins” nu înseamnă că eu am imaginea.

Cui i-a trecut prin minte semnificația unui cuvînt și acela care nu a *uitat-o* din nou pot acum să folosească cuvîntul în acest fel.

Cui i-a trecut prin minte semnificația, acela o *știe* acum, iar străfulgerarea a fost începutul cunoașterii. Cum este ea atunci ceva asemănător experienței subiective de a avea o imagine ?

Dacă spun „Herr Schweizer ist kein Scheweizer”, atunci am avut în vedere primul

„Schweizer” ca nume propriu, iar pe al doilea ca nume comun.” Trebuie așadar ca în acest caz,

CERCETĂRI FILOZOFICE

333

* Un exemplu de acest fel nu poate fi dat în limba română. Traducem „Herr Schweizer ist kein Scheweizer” prin „Dl Schweizer nu este elvețian”. Spre deosebire de limba germană, în limba română toate substantivele comune trebuie scrise cu literă mică. De aceea, în orice propoziție de acest fel nu putem confunda folosirea aceluiași cuvînt drept nume propriu și comun (*nota trad.*).

în mintea mea să aibă loc ceva diferit la primul și la cel de-al doilea „Schweizer” ? (Presupunând că pronunț propoziția « papagalicește ».) — Încearcă să iei primul „Schweizer” ca substantiv comun, iar pe cel de-al doilea ca nume propriu! — Cum se face asta ? Dacă *eu* o fac, atunci clipesc din ochi din cauza încordării, încercînd să-mi înfățișez în cazul fiecăruia dintre cele două cuvinte semnificația corectă. — Îmi înfățișez eu oare și în cazul folosirii obișnuite a cuvintelor semnificația lor ?

Cînd pronunț propoziția cu semnificația schimbată, atunci sensul propoziției se destramă pentru mine. Ei bine, se destramă pentru *mine*, dar nu pentru altul, căruia i-o spun. Ce se pierde, așadar? ----- „Dar tocmai în cazul pronunțării obișnuite a propoziției, *altceva*, bine determinat, are loc.” — Ceea ce are loc *nu* este această « înfățișare a semnificației » în minte.

III

Ce face din imaginea mea despre el o imagine despre *el* ?

Nu asemănarea imaginii.

Cu privire la exprimarea „îl văd acum în mod clar în fața ochilor mei” este valabilă aceeași întrebare ca și cea cu privire la imagine. Ce face din această exprimare o exprimare despre *el* ? — Nimic din ceea ce stă în ea sau este simultan cu ea (« stă în spatele ei »). Dacă vrei să știi pe cine a avut în vedere, atunci întreabă-1!

(Este însă posibil ca în fața ochilor mei să apară un chip, chiar să-l pot desena, și să nu știu cărei persoane îi aparține, unde l-am văzut.)

Presupune însă că cineva ar desena atunci cînd are o imagine sau în loc de a o avea; fie numai cu degetul în aer. (S-ar

334

LUDWIG WITTGENSTEIN

putea numi asta „imagine motorie”.) În acest caz, s-ar putea întreba „Pe cine reprezintă asta ?” Iar răspunsul lui ar decide. — Este întocmai ca și cum el ar fi dat o descriere prin cuvinte, iar aceasta poate să stea, pur și simplu, și *în loc* de imagine.

IV

„Cred că el suferă.” — *Cred* eu, de asemenea, că el nu este un automat ?

Numai cu o senzație de împotrivire aș putea să pronunț cuvîntul în aceste două contexte.

(Sau este *așa*: cred că el suferă; eu sînt sigur, că el nu este un automat ? Nonsens!)

Presupune că spun despre un prieten: „El nu este un automat.” — Ce se spune aici și pentru cine ar fi asta o comunicare ? Pentru un *om*, care-l întâlnește pe altul în împrejurări obișnuite? Ce *ar putea* să-i comunice lui asta! (Cel mult că acesta se comportă întotdeauna ca un om, nu uneori ca o mașină.)

„Cred că el nu este un automat” nu are, fără nimic în plus, absolut nici un sens.

Atitudinea mea față de el este atitudinea față de un suflet. Nu sînt de *părere* că el are un suflet.

Religia ne învață că sufletul poate exista dacă trupul s-a descompus. Înțeleg eu oare ce ne învață ea ?

— Firește că înțeleg asta — pot să-mi reprezint multe lucruri în legătură cu asta. S-au pictat, firește, și tablouri despre aceste lucruri. Și de ce ar trebui să fie un asemenea tablou doar o redare imperfectă a gîndului propovăduit ? De ce nu trebuie el să

CERCETĂRI FILOZOFICE

335

facă *același* serviciu ca și învățătura propovăduită ? Iar serviciul este ceea ce contează.

Dacă imaginea gîndului din cap se poate impune, atunci de ce nu, în și mai mare măsură, și cea a gîndului din suflet ?

Corpul omenesc este cea mai bună imagine a sufletului omenesc.

Cum stau însă lucrurile cu o asemenea expresie: „Cînd ai spus-o, am înțeles-o eu în inima mea” ?

Spunînd asta se arată spre inimă. Și nu *avem în vedere*, poate, acest gest ?! Firește că îl avem în vedere. Sau sîntem conștienți că folosim *doar* o imagine ? Desigur că nu. — Nu este o imagine pe care o alegem noi, nu este o analogie, și este totuși o expresie figurativă.

Presupune că am observa mișcarea unui punct (a unui punct luminos pe un ecran, de exemplu). Din comportarea acestui punct ar putea fi deduse concluzii importante, de diferite feluri. Și cît de multe lucruri pot fi observate cu privire la el! — Traectoria punctului și unele dintre mărimile lui (de exemplu, amplitudine și lungime de undă) sau viteza și legea potrivit căreia ea variază sau numărul sau

poziția locurilor în care se schimbă în mod discontinuu sau curbura traiectoriei în aceste locuri și nenumărate alte lucruri. — Și fiecare din aceste *trăsături* ale comportării ar putea să fie singura care ne interesează. S-ar putea, de exemplu, ca tot ceea ce ține de această mișcare să ne fie indiferent, în afară de numărul de bucle într-o anumită perioadă de timp. — Iar dacă acum ne interesează nu doar o asemenea trăsătură, ci mai multe, atunci fiecare din ele ne-ar putea da o informație deosebită, diferită ca gen de toate celelalte. Și așa este și cu

336

LUDWIG WITTGENSTEIN

comportarea omului, cu diferitele caracteristici ale acestei comportări pe care le observăm.

Psihologia tratează așadar despre comportare, nu despre minte ?

Ce relatează psihologul ? — Ce observă el ? Nu comportarea oamenilor, mai ales exprimările lor ? Dar *acestea* nu se referă la comportare.

„Observasem că era prost dispus." Este aceasta o relatare despre comportare sau despre starea minții? („Cerule arată amenințător": se referă asta la prezent sau la viitor ?) La amândouă; dar nu la una lângă alta; ci la una prin cealaltă.

Medicul întreabă: „Cum se simte ?" Sora zice: „geme". O relatare despre comportarea lui. Dar trebuie să se ridice, în genere, pentru amândoi întrebarea dacă acest geamăt este cu adevărat autentic, dacă este cu adevărat expresia a ceva ? N-ar putea ei, de exemplu, să tragă concluzia „Dacă geme, atunci trebuie să-i dăm încă un calmant" — fără să treacă sub tăcere un termen intermediar ? Nu este vorba de serviciul în slujba căruia pun ei descrierea comportării ?

„Dar aceștia fac atunci tocmai o presupunere tacită." Atunci desfășurarea jocului nostru de limbaj se sprijină-totdeauna pe o presupunere tacită.

Eu descriu un experiment psihologic: aparatul, întrebările experimentatorului, acțiunile și răspunsurile subiectului — și spun acum că aceasta este o scenă într-o piesă de teatru. — Acum totul s-a schimbat. Se va spune, așadar: Dacă într-o carte de psihologie acest experiment ar fi descris în același fel, atunci descrierea comportării ar fi înțeleasă tocmai ca expresie a ceva mintal, deoarece *st presupune* că subiectul nu ne păcălește, nu a învățat răspunsurile pe de rost

CERCETĂRI FILOZOFICE

337

și alte lucruri de acest fel. — Facem noi, prin urmare, o presupunere ?

Ne vom exprima noi oare într-adevăr astfel: „Fac, firește, presupunerea că..." ? — Sau nu o facem, doar deoarece celălalt o știe deja?

Nu există oare o presupunere acolo unde există o îndoială ? Iar îndoiala poate lipsi cu desăvârșire. Îndoiala are un sfârșit.

Aici lucrurile stau ca și în cazul relației dintre obiectul fizic și impresiile senzoriale. Avem aici două jocuri de limbaj, iar relațiile dintre ele sînt complicate. — Dacă vrem să reducem aceste relații la o formulă *simplă*, atunci greșim.

vi

Presupune că cineva a spus: fiecare cuvînt bine cunoscut nouă, dintr-o carte de exemplu, are în mintea noastră deja o atmosferă, un « halo » de utilizări slab indicate. — Ca și cum într-un tablou fiecare dintre figuri ar fi înconjurată de scene delicate, vag desenate, parcă în altă dimensiune, iar noi am vedea aici figurile în alte conexiuni. — Să luăm acum această presupunere în serios! — Atunci se vede că ea nu poate să explice *intenția*.

Dacă lucrurile stau, să zicem, în așa fel încît posibilitățile folosirii unui cuvînt, cînd vorbim sau auzim, ne plutesc în fața ochilor în semitonuri — dacă este așa, atunci acest lucru este valabil și pentru *noi*.

Dar noi ne înțelegem cu ceilalți fără a ști dacă și ei au aceste experiențe subiective.

Ce-i vom răspunde oare cuiva care ne-ar spune că pentru *el* înțelegerea este un proces lăuntric ? — Ce-i vom răspunde dacă ar spune că pentru el cunoașterea jocului de șah

338

LUDWIG WITTGENSTEIN

CERCETĂRI FILOZOFICE

339

este un proces lăuntric ? — Că rm ne interesează nimic din ceea ce se petrece în lăuntru lui, atunci cînd vrem să știm dacă poate să joace șah. — Și dacă la asta el răspunde că pe noi ne interesează totuși dacă el poate să joace șah — atunci va trebui să-l facem atent asupra criteriilor care ar proba capacitatea sa și, pe de altă parte, asupra criteriilor « stărilor lăuntrice ».

Chiar și dacă cineva ar avea o anumită capacitate numai atunci și atîta timp cît simte ceva anume, nici atunci ceea ce simte nu ar fi acea capacitate.

Semnificația nu este ceea ce simțim la auzirea sau la pronunțarea cuvîntului, iar sensul propoziției nu este complexul acestor experiențe subiective. — (Cum se constituie sensul propoziției „Nu l-am văzut nici acum” din semnificația cuvintelor care o compun ?) Propoziția este compusă din cuvinte, iar acest lucru este suficient.

Fiecare cuvînt — am dori să spunem — poate să aibă, în contexte diferite, un caracter diferit, dar el are totuși mereu *un* caracter — o fizionomie. Ea se uită la noi. — Dar și o față *dintr-o pictură* se uită la noi.

Ești sigur că există o senzație a lui *dacă*; nu cumva mai multe ? Ai încercat tu oare să pronunți cuvîntul în contexte de genuri foarte diferite ? Dacă el poartă, de exemplu, accentul principal al propoziției și *dacă*-1 poartă cuvîntul următor.

Presupune că am găsi un om care ne spune despre senzațiile produse de cuvintele sale: „*dacă*” și „*dar*” i-ar produce lui *aceeași* senzație. — Avem dreptul să nu-l credem ? Ne-ar surprinde, poate. Am putea spune „El nu joacă cîtuși de puțin jocul nostru”. Sau, de asemenea: „Acesta e un alt gen de om.”

Nu vom crede oare despre acesta că înțelege cuvintele „*dacă*” și „*dar*” așa cum le înțelegem noi, dacă el le *utilizează* ca și noi ?

Se apreciază în mod fals interesul psihologic al senzației legate de *dacă*, atunci cînd ea este privită drept corelatul de la sine înțeles al unei semnificații; ea trebuie, mai degrabă, să fie văzută într-un alt context, în cel al împrejurărilor speciale în care ea apare.

Oare, cineva nu are niciodată senzația legată de *dacă*, atunci cînd nu pronunță cuvîntul „*dacă*” ? Este în orice caz demn de atenție dacă numai această cauză produce această senzație. Și așa stau lucrurile în genere cu « atmosfera » unui cuvînt: — de ce se consideră atunci atît de evident că numai *acest* cuvînt are această atmosferă ?

Senzația legată de *dacă* nu este o senzație care însoțește cuvîntul „*dacă*”.

Senzația legată de *dacă* ar trebui să poată fi comparată cu « senzația » aparte pe care ne-o dă o frază muzicală. (O asemenea senzație este descrisă uneori spunîndu-se „Este ca și cum aici s-ar trage o concluzie” sau „Aș dori să spun « *așadar*... »” sau „Aș dori aici să fac întotdeauna un gest —” și acum el este făcut.)

Putem însă despărți această senzație de frază ? Și totuși, ea nu este fraza însăși; căci cineva o poate auzi fără această senzație.

Este ea în această privință asemănătoare « expresiei » cu care este cîntată fraza muzicală ?

Spunem că acest pasaj ne dă o senzație cu totul aparte, îl cîntăm pentru noi și facem totodată o anumită mișcare,

340

LUDWIG WITTGENSTEIN

avem poate și o anumită senzație aparte. Dar aceste fenomene însoțitoare — mișcarea, senzația — nu le vom recunoaște cîtuși de puțin într-un alt context. Ele sînt cu totul lipsite de conținut, în afară de cazul în care cîntăm acest pasaj.

„Îl cînt cu o expresie foarte bine determinată.” Această expresie nu este ceva care poate fi despărțit de pasaj. Este un concept diferit. (Un alt joc.)

Ceea ce simțim este acest pasaj, cîntat în acest fel {așa cum o fac, poate; o descriere ar putea doar să *sugereze* asta).

Atmosfera care este inseparabilă de obiectul ei — ea nu este *așadar* atmosferă.

Lucruri strîns asociate, lucruri care *au fost* asociate, par să se potrivească unele cu altele. Dar cum apare asta ? Cum se manifestă faptul că ele par să se potrivească ? Poate că așa: nu ne putem închipui că bărbatul care a avut acest nume, această față, acest scris de mînă nu a produs *aceste* opere, ci cu totul altele (cele ale altui mare bărbat).

Nu ne putem închipui asta ? Să încercăm, oare ? —

Ar putea să fie așa: Aud că cineva pictează un tablou „Beethoven scriind Simfonia a noua”. Pot să-mi reprezint cu ușurință acele lucruri care ar fi de văzut pe un asemenea tablou. Dar dacă cineva ar dori să înfățișeze cum ar fi arătat Goethe scriind Simfonia a noua ? Aici nu aș putea să-mi re-prezint nimic care să nu fie penibil și ridicol.

vil

Oameni care, după ce se trezesc, ne povestesc diferite întâmplări (că ar fi fost în cutare și cutare loc etc). Îi învățăm acum expresia „Am visat”, căreia îi urmează povestirea. Eu îi întreb apoi, uneori, „ați mai visat ceva azi-noapte?”

CERCETĂRI FILOZOFICE

341

și primesc un răspuns afirmativ sau negativ, uneori povestirea unui vis, alteori nu. Acesta este jocul de limbaj. (Am presupus acum că eu însumi nu visez. Dar eu nu am, de asemenea, niciodată senzații ale unei prezențe invizibile, iar alții le au și eu pot să-i întreb despre ceea ce simt ei.)

Trebuie eu oare să fac acum o presupunere cu privire la faptul dacă pe oameni i-a înșelat sau nu memoria? Dacă ei au văzut într-adevăr în timpul somnului aceste imagini sau li s-a părut doar așa după ce s-au trezit? Și ce sens are această întrebare? — Și ce interes prezintă ea?! Ne întrebăm vreodată asta atunci când cineva ne povestește visul său? Și dacă nu — se întâmplă, oare, asta fiindcă sîntem siguri că memoria nu l-a înșelat? (Și să presupunem că ar fi un om cu o memorie deosebit de proastă. —)

Și înseamnă, oare, asta că este un nonsens să se pună vreodată întrebarea dacă visul are loc, într-adevăr, în timpul somnului sau este un fenomen al memoriei celui care s-a trezit? Asta depinde de modul în care se pune întrebarea.

„Se pare că mintea poate să dea semnificație cuvîntului” — nu este asta ca și cum aș spune: „Se pare că în benzen atomii de carbon stau în vîrfurile unui hexagon”? Dar asta nu este totuși o aparență; este o imagine.

Evoluția animalelor superioare și a omului și trezirea conștiinței pe o anumită treaptă. Imaginea este aproximativ asta: Lumea este întunecată, în ciuda tuturor vibrațiilor eterului care o străbat. Într-o bună zi, omul își deschide însă ochiul său care vede, și se face lumină.

Limbajul nostru descrie mai întâi o imagine. Ce trebuie să se facă cu imaginea, cum trebuie ea să fie utilizată, asta ră-mîne în întuneric. Este însă clar că acest lucru trebuie să fie cercetat, dacă vrem să se înțeleagă sensul afirmației noastre.

342

LUDWIG WITTGENSTEIN

tre. Imaginea pare însă să ne scutească de această muncă; ea indică deja o anumită utilizare. Prin asta ne păcălește.

vili

„Senzațiile mele kinestezice mă informează asupra mișcărilor și pozițiilor membrelor mele.”

Las degetul meu arătător să penduleze ușor, cu o mică înclinație. Abia dacă o simt sau nu o simt deloc. Poate puțin în vîrf de degetelor, ca o ușoară tensiune. (Deloc în încheietură.) Iar această senzație mă informează oare despre mișcare? — deoarece eu pot să descriu exact mișcarea.

„Trebuie să o simți totuși, altfel nu ai ști (fără a privi) cum se mișcă degetul tău.” Dar „a ști” asta înseamnă doar a o putea descrie. — Pot indica direcția din care vine un sunet doar deoarece el afectează mai tare o ureche decît pe cealaltă; dar asta nu o simt în urechi; acționează însă: « *știu* » din ce direcție vine sunetul; privesc, de exemplu, în acea direcție.

Tot așa se întâmplă și cu ideea că o caracteristică a senzației de durere trebuie să ne informeze despre locul ei în corp, iar o caracteristică a imaginii din memorie despre perioada de timp căreia îi aparține. O senzație *nepoate* informa despre mișcarea sau poziția unui membru. (Cine, de exemplu, nu știa, așa cum știe omul normal dacă brațul său este întins, pe acela ar putea să-l convingă o durere pătrunzătoare în cot.) — Și tot așa poate caracterul unei dureri să ne informeze despre locul în care sîntem răniți. (Iar îngălbenirea unei fotografii despre vîrsta ei.)

CERCETĂRI FILOZOFICE

343

Care este criteriul pentru faptul că o impresie senzorială mă informează despre formă și culoare?

Care impresie senzorială? Ei bine, *asta*; o descriu prin cuvinte sau printr-o imagine.

Iar acum: ce simți dacă degetele tale sînt în această poziție? — „Cum trebuie explicat ceea ce simt? Este ceva inexplicabil, ceva aparte.” Dar trebuie totuși să putem învăța pe altul folosirea cuvintelor! Caut acum deosebirea gramaticală.

Să facem abstracție pentru un moment de senzația ki-nestezică! — Vreau să-i descriu cuiva o senzație și îi spun „Fă așa și atunci o vei avea”, ținîndu-mi brațul sau capul într-o anumită poziție. Este asta acum o descriere a unei senzații și cînd voi spune că el a înțeles ce senzație am avut eu în vedere? — El va trebui să dea după aceea *încă* o descriere a senzației. Și de ce fel trebuie să fie aceea?

Spun „Fă așa, și atunci o vei avea”. Nu poate interveni aici o îndoială și nu trebuie să existe una, dacă este avută în vedere o senzație ?

Asta arată așa; asta are cutare gust; asta se simte așa. „Asta”, „așa” și „cutare” trebuie explicate în mod diferit.

O « senzație » are pentru noi un interes cu totul *aparte*. Și de asta aparține, de exemplu, « gradul senzației », « locul » ei, capacitatea uneia de a o anula pe cealaltă. (Dacă mișcarea este foarte dureroasă, astfel încât durerea ne face să nu mai simțim nici o altă senzație ușoară în acest loc, va deveni prin asta nesigur dacă tu ai făcut, într-adevăr, această mișcare ? Te-ar putea, oare, determina ceva să te convingi de asta cu ochii tăi?)

344

LUDWIG WITTGENSTEIN

IX

Cine își observă propria lui supărare, cu ce simț o observă, oare ? Cu un anumit simț, cu unul care *simte* supărarea ? Și o simte el *în mod diferit*, atunci când o observă ? Și pe care anume o observă el acum ? Pe cea care este prezentă doar când este observată ?

»A observa » nu produce ceea ce este observat. (Aceasta este o constatare conceptuală.)

Sau: Eu nu « observ » *ceea ce* ia naștere abia prin observație. Obiectul observației este ceva diferit.

O atingere, care ieri era încă dureroasă, nu mai este astăzi așa.

Astăzi mai simt durerea doar atunci când mă gândesc la ea. (Asta înseamnă: în anumite împrejurări.)

Supărarea mea nu mai este aceeași; o amintire, care acum un an îmi era încă insuportabilă, nu îmi mai este așa astăzi.

Acesta este rezultatul unei observații.

Când se spune: cineva observă ? Aproximativ atunci când el se așază într-o poziție favorabilă pentru a primi anumite impresii, pentru a descrie (de exemplu) ceea ce îi spun ele.

Dacă am instrui pe cineva să emită un anumit sunet la vederea a ceva roșu, un altul la vederea a ceva galben și tot așa pentru celelalte culori, acela nu va descrie încă, prin asta, obiecte potrivit culorilor lor. Chiar dacă el ne-ar putea ajuta să dăm o descriere. O descriere este o reprezentare a unei distribuții în spațiu (a timpului, de exemplu).

Îmi las privirea să se plimbe în voie printr-o cameră; deodată ea cade pe un obiect de o culoare roșie țipătoare și eu spun „Roșu!” — prin asta nu am dat o descriere.

CERCETĂRI FILOZOFICE

345

Sînt oare cuvintele „Mi-e frică” o descriere a unei stări a minții ?

Eu spun „Mi-e frică”, iar celălalt mă întreabă: „Ce a fost asta ? Un strigăt de frică ? Sau vrei să-mi comunici cum te simți ? Sau este o reflecție asupra stării tale prezente ?” — Aș putea să-i dau întotdeauna un răspuns clar ? Nu aș putea niciodată să-i dau unul ?

Ne putem închipui tot felul de lucruri, de exemplu:

„Nu, nu! Mi-e frică!”

„Mi-e frică. Trebuie, din păcate, să o recunosc.”

„Mi-e încă puțin frică, dar nu atît de mult ca mai înainte.”

„În fond mi-e încă frică, deși nu vreau să o recunosc.”

„Mă chinuiesc cu tot felul de temeri.”

„Mi-e frică — acum când ar trebui să nu-mi fie frică!”

Fiecăreia din aceste propoziții îi este proprie o anumită modulație a vocii, fiecăreia un alt context.

Ne-am putea închipui oameni care, să zicem, ar gândi într-un mod mai bine determinat decît noi și acolo unde noi folosim *un* cuvînt, ei ar folosi cuvinte diferite.

Ne întrebăm „Ce înseamnă, de fapt, « mi-e frică » , la ce mă refer cînd spun asta ?” Și nu găsim, firește, nici un răspuns sau găsim unul care nu este satisfăcător.

Întrebarea este: „În ce fel de context stă expresia?”

Nu găsesce nici un răspuns, dacă vreau să răspund la întrebarea „La ce mă refer ?”, „Ce gândesc spunând-o ?” prin aceea că repet exprimarea fricii și, totodată, mă concentrez asupra mea, observând cumva cu coada ochiului mintea mea. Eu pot, firește, însă să întreb într-un caz concret, „De ce am spus acest lucru, ce am vrut prin asta ?” — și aş putea să răspund, de asemenea, la întrebare; dar nu pe temeiul observării fenomenelor ce însoțesc vorbirea. Iar răspunsul meu ar completa exprimarea anterioară, ar parafraza-o.

346

LUDWIG WITTGENSTEIN

Ce este frica ? Ce înseamnă „a-ți fi frică” ? Dacă aş dori să explic asta printr-o indicare — aş *juca* frica.

Aş putea să reprezint și speranța în acest fel ? Cîtuși de puțin. Sau chiar credința ?

A descrie starea minții mele (cea de frică, bunăoară), asta o fac într-un anumit context. (Tot așa cum o anumită acțiune este un experiment doar într-un anumit context.)

Este oare atât de surprinzător că folosesc aceeași expresie în jocuri diferite ? Și uneori, de asemenea, parcă între jocuri ?

Și vorbesc eu oare întotdeauna cu o intenție foarte bine determinată ? — Și este, de aceea, ceea ce spun fără sens ?

Dacă într-o cuvîntare funerară se spune „Noi îl plîngem pe al nostru...” asta trebuie să dea expresie întristării noastre și nu să comunice ceva celor de față. Dar într-o rugăciune la mormînt, aceste cuvinte ar fi un gen de comunicare.

Problema este totuși aceasta: Strigătul, pe care nu-l putem numi o descriere, care este mai primitiv decît orice descriere, realizează, cu toate acestea, serviciul unei descrieri a vieții lăuntrice.

Un strigăt nu este o descriere. Există însă situații intermediare. Iar cuvintele „Mi-e frică” pot să fie mai apropiate sau mai îndepărtate de un strigăt. Ele pot fi foarte apropiate de el și foarte îndepărtate de el.

Nu spunem totuși în mod necondiționat că el se *plînge* deoarece spune că are dureri. Așadar, cuvintele „Am dureri” pot fi o plîngere și, de asemenea, ceva diferit.

CERCETĂRI FILOZOFICE

347

Dacă însă „Mi-e frică” nu este întotdeauna o plîngere, și totuși uneori ceva asemănător plîngerii, atunci de ce trebuie ea să fie *întotdeauna* o descriere a unei stări a sufletului ?

x

Cum s-a ajuns oare să se folosească o expresie cum este „Eu cred...” ? Am devenit la un moment dat atenți la un fenomen (cel de a crede) ?

Ne-am observat pe noi înșine și pe alții și am găsit astfel faptul de a crede ?

Paradoxul lui Moore poate fi formulat astfel: Exprimarea „Eu cred că lucrurile stau așa” este utilizată într-un mod asemănător cu afirmația „Lucrurile stau așa”; și totuși *presupunerea* că eu cred că lucrurile stau așa nu este utilizată într-un mod asemănător cu presupunerea că lucrurile stau așa.

Aici lucrurile apar ca și cum afirmația „Eu cred” nu ar fi afirmarea a ceea ce se are în vedere în presupunerea „eu cred”!

Tot așa: enunțul „Eu cred că va ploua” are un sens asemănător, adică o utilizare asemănătoare cu „Va ploua”, dar „Credeam atunci că va ploua” nu are unul asemănător cu „Atunci a plouat”.

„Dar « Eu credeam » trebuie totuși să spună în trecut tocmai *ceea ce* spune « Eu cred » în prezent!” — Trebuie totuși ca VTsă însemne pentru -l tocmai ceea ce VT înseamnă pentru 1! Asta nu înseamnă absolut nimic.

„În esență, eu descriu prin cuvintele « Eu cred... » propria mea stare a minții — dar această descriere este aici în mod indirect o afirmare a înseși stării de lucruri în care

348

LUDWIG WITTGENSTEIN

cred." — Tot așa ca atunci cînd eu descriu, în anumite împrejurări, o fotografie pentru a descrie obiectul fotografiat. Dar atunci trebuie să mai pot spune că fotografia este una bună. Prin urmare și: „Eu cred că plouă, iar ceea ce cred este demn de încredere, așa că mă încred în asta." — în acest caz, ceea ce cred eu ar fi un gen de impresie a simțurilor.

Putem să nu avem încredere în propriile simțuri, dar nu în propria noastră credință.

Dacă ar exista un verb cu semnificația « a crede în mod fals », atunci el nu ar avea sens la persoana întîi, indicativul prezent.

Nu considera drept ceva de la sine înțeles, ci drept ceva remarcabil, că verbele „a crede", „a dori", „a voi", prezintă toate formele gramaticale pe care le au și verbele „a tăia", „a mesteca", „a alerga".

Jocului de limbaj al relatării i se poate da o asemenea turnură încît relatarea să nu-l informeze pe ascultător cu privire la obiectul relatării; ci cu privire la persoana care relatează.

Așa este, de exemplu, atunci cînd profesorul îl examinează pe elev. (Putem măsura pentru a testa rigla.)

Să presupunem că aș introduce o expresie — de exemplu pe aceasta: „Eu cred" — în felul următor: Ea trebuie să preceadă relatarea acolo unde ea servește pentru a da informații despre cel care relatează.

(Nu trebuie, așadar, să se asocieze cu expresia vreo sugestie de nesiguranță. Gîndește-te că nesiguranța afirmației se poate exprima și într-un mod impersonal: „S-ar putea să vină astăzi"). — „Eu cred ..., și nu este așa" ar fi o contradicție.

„Eu cred..." aruncă lumină asupra stării mele. Din această exprimare pot fi trase concluzii asupra comportării mele.

CERCETĂRI FILOZOFICE

349

Există aici așadar o *asemănare* cu expresiile emoției, stării de spirit etc.

Dacă însă „Cred că este așa" aruncă lumină asupra stării mele, atunci tot așa o face și afirmația „Este așa". Căci semnul „Eu cred" nu o poate face; o poate, în cel mai bun caz, sugera.

Să ne închipuim un limbaj în care „Cred că este așa" va fi exprimată numai prin tonul afirmației „Este așa". În loc de „El crede" se spune acolo „El este înclinat să spună..." și există, de asemenea, presupunerea (conjunctivul) „Să presupunem că aș fi înclinat etc", dar nu o exprimare de felul: „Eu sînt înclinat să spun."

Paradoxul lui Moore nu ar exista în acest limbaj; în loc de aceasta ar exista însă un verb căruia îi lipsește o formă.

Asta nu ar trebui însă să ne surprindă. Gîndește-te că se poate prezice *propria* acțiune viitoare prin exprimarea intenției.

Eu spun despre un altul „El pare să creadă...", iar alții o spun despre mine. Acum, de ce nu o spun eu oare niciodată despre mine, nici chiar atunci cînd alții o spun *în mod îndreptățit* despre mine ? — Nu mă văd și nu mă aud eu, oare, pe mine însumi ? — O putem spune.

„Convingerea este resimțită lăuntric, nu o deducem din propriile cuvinte sau din tonul lor." — Este adevărat : Din vorbele proprii nu se deduce propria convingere; sau acțiunile ce iau naștere din aceasta.

„Aici lucrurile apar ca și cum afirmația « Eu cred » nu ar fi afirmarea a ceea ce se are în vedere în presupunere." — Sînt așadar tentat să caut o altă conjugare a verbului la persoana întîi a indicativului prezent.

350

LUDWIG WITTGENSTEIN

Eu gîndesc așa: A crede este o stare a minții. Ea durează; și asta independent, bunăoară, de durata expresiei sale într-o propoziție. Este așadar un gen de dispoziție a celui care crede. Aceasta mi se dezvăluie în cazul altuia prin comportarea lui; prin cuvintele sale. Și tot așa de bine prin exprimarea „Eu cred...", ca și prin simpla ei afirmare. — Cum stau lucrurile acum în cazul meu ? Cum recunosc eu propria mea dispoziție ? — Aici va trebui să-mi îndrept atenția spre mine, așa cum o face altul, să ascult cuvintele mele, să pot trage concluzii din ele!

Eu am, față de propriile mele cuvinte, o atitudine cu totul diferită decît ceilalți.

Acea continuare aș putea să o găsesc doar dacă aș putea să spun „Par să cred".

Dacă aș asculta cuvintele ce-mi ies din gură, atunci aș putea spune că un altul vorbește prin gura mea.

„Judecînd după exprimarea mea, eu cred *asta*." Acum ne putem gîndi la împrejurări în care aceste

cuvinte ar avea sens.

Iar atunci cineva ar putea să spună, de asemenea, „Plouă și eu nu o cred” sau „Mi se pare că ego-ul meu crede asta, dar nu este așa”. Ar trebui, pentru asta, să ne închipuim o comportare care indică faptul că prin gura mea ar vorbi două ființe.

Deja *mpresupunere* structura este alta decât gîndești tu.

în cuvintele „Să presupunem că eu cred...” tu presupui, deja, întreaga gramatică a cuvîntului „a crede”, folosirea lui obișnuită, pe care o stăpînești. — Nu presupui o stare a lucrurilor care, pentru a spune așa, îți stă printr-o imagine, în mod univoc în fața ochilor, în așa fel încît tu poți să adaugi acestei presupunerii o altă afirmație decât cea obișnuită. — Nu ai ști cîtuși de puțin ceea ce presupui aici (adică,

CERCETĂRI FILOZOFICE

351

ceea ce decurge, de exemplu, dintr-o asemenea presupunere), dacă folosirea lui „a crede” nu ți-ar fi fost deja familiară.

Gîndește-te la expresia „Eu spun...”, de exemplu în „Eu spun că astăzi va ploua”, care este, pur și simplu, echivalentă cu afirmația „Va...”. „El spune că va...” înseamnă aproximativ „El crede că va...”. „Să presupunem că eu spun ...” *nu* înseamnă: Să presupunem că astăzi va...

Concepte diferite se ating aici și merg o bucată de drum împreună. Dar nu trebuie să credem că toate liniile sînt *cercuri*.

Consideră și propoziția prost construită: „Poate plouă; dar nu plouă.”

Iar aici va trebui să ne ferim să spunem: „Poate plouă” înseamnă, de fapt: cred că va ploua. — De ce nu s-ar putea atunci invers, de ce nu s-ar putea ca cea din urmă să însemne ce înseamnă cea dintîi ?

Nu considera afirmația ezitantă ca o afirmare a ezitării.

XI

Două folosiri ale cuvîntului „a vedea”.

Una: „Ce vezi tu acolo ?” — „Eu văd *asta*” (urmează o descriere, un desen, o copie). Cealaltă: „Văd o asemănare între aceste două fețe” — cel căruia îi spun asta poate să vadă fețele tot așa de clar ca și mine.

Ceea ce este important: deosebirea de tip categorial dintre cele două « obiecte » ale vederii.

Unul poate să deseneze precis cele două fețe; celălalt observă în acest desen asemănarea pe care primul nu a văzut-o.

352

LUDWIG WITTGENSTEIN

Eu privesc o față și dintr-o dată observ asemănarea ei cu o alta. *Văd* că nu s-a schimbat nimic; și o văd totuși altfel. Numesc această experiență „remarcarea unui aspect”.

Cauzele ei îi interesează pe psihologi.

Pe noi ne interesează conceptul și poziția lui printre conceptele experienței.

Ne-am putea închipui că în mai multe locuri dintr-o carte, de exemplu dintr-un manual, ar sta figura în textul alăturat este vorba de fiecare dată despre altceva: o dată de un cub de sticlă, o dată de o cutie deschisă, cu fundul în sus, o dată de un rastel de sîrmă care are această formă, o dată de trei scînduri care formează un unghi. Textul interpretează de fiecare dată figura.

Dar noi putem să *vedem* și figura o dată drept ceva, altă dată drept altceva. — Noi o interpretăm așadar și o *vedem* așa cum o *interpretăm*.

Aici s-ar putea eventual răspunde: Descrierea experienței nemijlocite, a experienței vizuale, cu ajutorul unei interpretări, este o descriere indirectă. „Văd figura drept o cutie” înseamnă: eu am o anumită experiență vizuală, pe care am aflat că o am întotdeauna atunci cînd interpretez figura drept cutie sau cînd mă uit la o cutie. Dar dacă ar fi așa, atunci ar trebui să o știu. Ar trebui să pot să mă raportez la experiența mea vizuală în mod direct, și nu numai indirect. (Tot așa

CERCETĂRI FILOZOFICE

353

cum nu trebuie să vorbesc în mod necondiționat despre roșu drept culoare a sîngelui.)

Figura ce urmează, pe care am luat-o din Jastrow” va fi numită în observațiile mele capul-iepure-rață (I-R). Îl putem vedea ca pe un cap de iepure sau ca pe un cap de rață.

Iar eu trebuie să disting între « vederea continuă » a unui aspect și « licărirea » unui aspect.

S-ar fi putut ca imaginea să-mi fi fost arătată și să nu fi văzut niciodată altceva decât un iepure.

Aici este util să se introducă conceptul de imagine-obiect. O « față-imagine », de exemplu, ar fi figura

Mă comport față de ea, sub anumite aspecte, ca și în raport cu o față omenească. Eu pot studia expresia ei, pot să reacționez față de ea ca și față de expresia unei fețe ome-

"Fact and Fable in Psychology."

354

LUDWIG WITTGENSTEIN

nești. Un copil poate să vorbească cu un om-imagine sau cu un animal-imagine, să le trateze așa cum tratează păpușile.

Aș putea așadar să văd de la început capul-I-R, pur și simplu, ca iepure-imagine. Aceasta înseamnă: întreb „Ce este asta ?” sau „Ce vezi tu aici ?”, eu aș fi răspuns: „Un iepure-imagine”. Dacă aș fi fost întrebă mai departe ce este asta, eu aș fi arătat, drept explicație, spre tot felul de imagini ale iepurilor, eventual spre iepuri reali, aș fi vorbit despre viața acestor animale sau le-aș fi imitat.

Nu aș fi răspuns la întrebarea „Ce vezi tu aici?” prin: „Văd asta acum ca iepure-imagine.” Aș fi descris, pur și simplu, percepția: exact ca și cum cuvintele mele ar fi fost „Văd acolo un cerc roșu”. — Totuși, un altul ar fi putut spune despre mine „El vede figura ca I-imagine”.

A spune „Văd asta acum ca...” ar fi avut pentru mine tot atât de puțin sens ca și a spune când văd cuțitul și furculița: „Văd asta acum drept cuțit și furculiță.” Nu s-ar înțelege această exprimare. — Tot așa de puțin ca și aceasta: „Asta este acum pentru mine o furculiță” sau „Asta poate să fie și o furculiță”.

Nu se « *consideră* », de asemenea, *drept* tacîm ceea ce se recunoaște la masă ca tacîm; tot atât de puțin ca și faptul că, atunci cînd mîncăm, încercăm, în mod obișnuit, să mișcăm gura sau tindem să o mișcăm.

Pe cel care spune „Pentru mine este acum o față”, îl putem întreba: „La ce schimbare faci tu aluzie ?” Văd două imagini; în una din ele capul-I-R înconjurat de iepuri, în cealaltă de rațe. Nu observ

identitatea. *Decurge*

CERCETĂRI FILOZOFICE

355

de aici că eu *văd* în cele două cazuri ceva diferit ? — Ne dă un temei pentru a utiliza aici această expresie.

„Am văzut-o cu totul altfel, nu aș fi recunoscut-o niciodată!” Aceasta este acum o exclamație. Și ea are și o justificare.

Nu m-aș fi gîndit niciodată să pun astfel unul peste celălalt cele două capete, să le compar *așa*. Căci ele sugerează un alt mod de a le compara.

Capul văzut *astfel* nu are nici cea mai ușoară asemănare cu capul văzut *astfel* — deși ele sînt congruente.

Mi se arată un iepure-imagine și sînt întrebă ce este asta; eu spun „Asta este un I”. Nu „Asta este acum un I”. Comunică ceea ce percep. — Mi se arată capul-I-R și sînt întrebă ce este asta; aici pot spune „Acesta este un cap-I-R”. Dar eu pot să reacționez la întrebare și cu totul altfel. — Răspunsul că este capul-I-R este din nou comunicarea percepției; răspunsul „Acum este un I”, nu este. Dacă aș fi spus „Este un iepure”, atunci ambiguitatea mi-ar fi scăpat și aș fi relatat percepția.

Schimbarea aspectului. „Vei spune totuși că imaginea s-a schimbat acum cu totul!”

Dar ce este oare diferit: impresia mea? Punctul meu de vedere ? — Pot eu să o spun ? Eu *descriu* schimbarea ca pe o percepție, ca și cum obiectul s-ar fi schimbat în fața ochilor mei.

„Văd acum *asta*”, aș putea eu să spun (arătînd, de exemplu, spre o altă imagine). Este forma relatării unei noi percepții.

Expresia schimbării aspectului este expresia unei *noi* percepții, în același timp cu expresia percepției neschimbate.

356

LUDWIG WITTGENSTEIN

Văd dintr-o dată soluția unei șarade. Unde mai înainte erau ramuri, este acum o formă omenească.

Impresia mea vizuală s-a schimbat și îmi dau seama acum că ea nu are doar formă și culoare, ci, de asemenea, o « organizare » bine determinată. — Impresia mea vizuală s-a schimbat. — Cum era mai înainte ? Cum este ea acum ? — Dacă o reprezintă printr-o copie exactă — și nu este aceasta o bună reprezentare ? — nu se arată nici o schimbare.

Și nu spune „Impresia mea vizuală nu este totuși *desenul*; este *asta* — ceea ce nu pot arăta nimănui”. — Firește că nu este desenul, dar de asemenea, nu este, nimic din aceeași categorie cu ceea ce port în mine.

Conceptul « imagine lăuntrică » este înșelător deoarece modelul pentru acest concept este « imaginea

externă »; și totuși, utilizările cuvintelor pentru aceste concepte nu sînt mai asemănătoare decît cele pentru « cifră » și « număr ». (Iar cel care ar dori să numească numărul « cifra ideală », ar putea produce prin asta o confuzie asemănătoare.)

Cel care compune « organizarea » impresiei vizuale din culori și forme, pleacă de la impresia vizuală ca obiect lăuntric. Acest obiect devine, firește, prin asta o ineptie; o construcție curioasă, care se clatină. Căci asemănarea cu imaginea este acum afectată.

Dacă știu că există diferite aspecte ale schemei cubului, eu pot, pentru a afla ce vede celălalt, să-l pun să facă, pe lîngă copie, un model a ceea ce vede sau să-mi arate unul; chiar dacă *el* nu știe cîtuși de puțin pentru ce pretind eu două explicații.

În cazul schimbării aspectului lucrurile se schimbă. Ceea ce mai înainte părea să fie, sau chiar era, în raport cu copia

CERCETĂRI FILOZOFICE

357

o specificare inutilă, devine singura expresie posibilă a ceea ce am simțit.

Și doar asta anulează compararea « organizării » cu culoarea și forma în impresia vizuală.

Dacă am văzut capul-I-R ca I, atunci am văzut: aceste forme și culori (le redau în mod exact) — și în afară de ele ceva de acest fel: și acum arăt spre o mulțime de imagini diferite ale iepurilor. — Asta arată diferența dintre concepte.

« A vedea ca... » nu ține de percepție. Și de aceea, este și nu este precum a vedea.

Privesc spre un animal; sînt întreb: „Ce vezi?” Răspund: „Un iepure.” — Văd un cîmp; dintr-o dată, trece aler-gînd un iepure. Eu exclam „Un iepure!”

Amîndouă, relatarea și exclamația, sînt expresii ale percepției și ale experienței vizuale. Dar exclamația este așa ceva în alt sens decît relatarea. Ea ne este smulsă. — Ea se raportează la experiență ca și strigătul la durere.

Dar fiindcă ea este descrierea unei percepții, poate fi numită și expresia gîndului. — Cine privește obiectul nu trebuie să se gîndească la el; cel care are însă experiența vizuală, a cărei expresie este exclamația, acela și *gîndește* la ceea ce vede.

Și de aceea licărirea aspectului ne apare pe jumătate drept experiență vizuală, pe jumătate drept gîndire.

Cineva vede dintr-o dată în fața lui o formă pe care nu o recunoaște (poate să fie un obiect bine cunoscut lui, dar într-o poziție sau lumină care nu sînt obișnuite); nerecunoașterea durează poate doar cîteva secunde. Este oare corect să se spună că el a avut o altă experiență vizuală decît cel care a recunoscut de îndată obiectul ?

358

LUDWIG WITTGENSTEIN

Nu ar putea oare cineva să descrie o formă necunoscută lui, care îi apare în față, tot așa de *exact* ca și mine, căruia ea îmi este familiară ? Și nu este acesta răspunsul ? — Firește, în general nu va fi așa. Și descrierea lui va suna cu totul altfel. (Eu voi spune, de exemplu, „Animalul avea urechi lungi” — el: „Erau două apendice lungi” și acum le desenează.)

Întîlnesc un om pe care nu l-am văzut de mulți ani; îl văd clar, dar nu îl recunosc. Deodată, îl recunosc, văd în fața lui schimbată pe cea dinainte. Cred că i-aș face acum un alt portret, dacă aș putea să pictez. Dacă mi-am recunoscut acum cunoștința mea în mulțime, poate după ce am privit mai mult timp în direcția ei — este asta oare un fel aparte de a vedea ? Este un a vedea și un a gîndi ? Sau un amestec al celor două — cum aproape

ca as

dori

sa spun j

Întrebarea este: *De ce* dorim să spunem asta ? Aceeași expresie care este și relatare a ceea ce s-a văzut, este acum o exclamație a recunoașterii.

Ce este criteriul experienței vizuale ? — Ce trebuie să fie criteriul ?

Reprezentarea a « ceea ce este văzut ».

Conceptul reprezentării a ceea ce este văzut, ca și acela al copiei, este foarte elastic și *o dată cu el* și conceptul a ceea ce este văzut. Cele două sînt strîns corelate. (Iar asta *nu* înseamnă că ele sînt asemănătoare.)

Cum se observă că oamenii *văd* lucrurile în trei dimensiuni ? — îl întreb pe cineva cum este (acolo)

terenul pe care-l cuprinde cu privirea. „Este așa ?” (îi arăt cu mâna.) — „Da.”

— „Cum știi tu asta ?” — „Nu este ceață, îl văd foarte clar.”

— Nu se vor da temeieri pentru *presupunere*. Singurul lu-

CERCETĂRI FILOZOFICE

359

cru firesc pentru noi este să reprezentăm ceea ce vedem în trei dimensiuni; în timp ce pentru reprezentarea în două dimensiuni, fie prin desen, fie prin cuvinte, este nevoie de un exercițiu aparte și de o instrucție. (Caracterul ciudat al desenelor copiilor.)

Dacă cineva vede un zîmbet, pe care nu îl recunoaște ca zîmbet, nu îl înțelege așa, îl vede el altfel decât cel care-l înțelege ? — El îl mimează, de exemplu, în mod diferit.

Ține desenul unei fețe răsturnat și atunci nu poți să recunoști expresia feței. Poate poți vedea că zîmbește, dar nu în mod exact *cum* zîmbește. Nu poți imita zîmbetul său sau să-l descrii mai exact. Și totuși imaginea răsturnată poate să reprezinte foarte exact fața unui om.

Figura (a)

este inversarea figurii (b)

Ca și (c)

inversarea lui (d) *Bucurie*

Dar între impresia mea despre (c) și (d) există — aș dori să spun — o altă deosebire decât cea dintre (a) și (b). (d) arată, de exemplu, mai ordonat decât (c). (Vezi o remarcă a lui Lewis Carroll.) (d) este ușor de copiat, (c) mai greu.

Închipuiește-ți capul-I-R ascuns într-o învălmășeală de linii. Dintr-o dată, îl observ în imagine și anume, pur și simplu, drept un cap de iepure. Mai târziu, privesc aceeași imagine și observ aceleași linii, dar ca rață, și nu am nevoie să știu că în ambele cazuri au fost aceleași linii. Dacă mai târ-

360

LUDWIG WITTGENSTEIN

ziu văd aspectul schimbându-se — pot eu, oare, să spun că aspectele I și R sînt văzute cu totul altfel decât le recunoscusem pe fiecare în parte în învălmășeala liniilor ? Nu.

Dar schimbarea produce o uimire pe care recunoașterea nu o produce.

Cel care caută într-o figură (1) o altă figură (2), și apoi o găsește, acela vede (1) într-un mod nou. El nu numai că poate să dea un nou fel de descriere a ei, dar acea remarcă-re a lui (2) în (1) a fost o nouă experiență vizuală.

Dar nu trebuie să se întâmple ca el să dorească să spună: „Figura (1) arată acum cu totul altfel; ea nu mai are nici o asemănare cu prima, deși este congruentă cu ea!”

Există aici o mulțime imensă de fenomene înrudite unele cu altele și de concepte posibile.

Este așadar copia figurii o descriere *incompletă* a experienței mele vizuale ? Nu. — Depinde totuși de împrejurări dacă sînt necesare determinări mai precise și care anume. Ea *poate* fi o descriere incompletă; dacă mai este vreo întrebare de pus.

Se poate, firește, spune: Există anumite lucruri care cad în egală măsură sub conceptul de « iepure-imagine » și de « rață-imagine ». Iar un astfel de lucru este o imagine, un desen. — *Impresia* nu este însă în același timp cea a unei rață-imagine și a unui iepure-imagine.

„Ceea ce *văd* propriu-zis trebuie să fie totuși ceea ce se produce în mine prin acțiunea obiectului.” —

Ceea ce se produce în mine este un fel de copie, ceva care poate să fie, la rîndul său, privit, avut în fața ochilor; aproape ceva de felul unei *materializări*.

CERCETĂRI FILOZOFICE

361

Iar această materializare este ceva spațial și trebuie să poată fi descrisă pe de-a-ntregul în concepte spațiale. Ea poate, de exemplu, surîde (dacă este o față), dar conceptul amabilității nu aparține descrierii ei, ci este ceva *străin* acestei descrieri (chiar dacă îi poate servi).

Dacă mă întreb ce am văzut, atunci voi putea face eventual o schiță care arată asta; dar despre felul în care s-a transformat imaginea mea nu îmi voi aminti, în cele mai multe cazuri, cîtusi de puțin.

Conceptul « a vedea » lasă impresia a ceva încîlcit. Ei bine, așa este el. — Privesc peisajul; privirea mea rătăcește, văd tot felul de mișcări clare și neclare; *una* mi se întipărește clar, *cealaltă* doar foarte șters. Cît de cu totul rupt în bucăți ne poate apărea ceea ce vedem! Și acum uită-te la ceea ce înseamnă „descrierea a ceea ce se vede”! — Dar asta este tocmai ceea ce se numește o descriere a ceea ce se vede. Nu există *un caz autentic*, în ordine, pentru o astfel de descriere — iar restul este încă neclar,

ceva ce așteaptă încă o clarificare sau trebuie să fie, pur și simplu, dat la o parte ca un reziduu. Există aici pentru noi primejdia uriașă de a dori să facem distincții fine. — Este la fel ca atunci când vrem să derivăm conceptul corpului fizic din « ceea ce se vede în mod real ». — Este vorba mai degrabă de *acceptarea* jocului de limbaj cotidian și de caracterizarea tuturor celorlalte *drept false* prezentări. Jocul de limbaj primitiv, pe care îl învață copilul, nu are nevoie de nici o justificare; încercările de justificare trebuie să fie respinse.

Consideră acum, ca exemplu, aspectele triunghiului. Triunghiul poate fi văzut: ca o gaură triunghiulară, ca un corp, ca un desen geometric; stînd pe baza lui, atîrnat de vîrful

362

LUDWIG WITTGENSTEIN

lui; ca un munte, ca o pană, ca o săgeată sau ca un indicator; ca un corp răsturnat, care (de ex.) ar trebui să stea pe cateta cea mai scurtă, ca o jumătate de paralelogram și ca diverse alte lucruri.

„Tu poți să te gîndești o dată la *asta*, o dată la *cealaltă*, să-1 iei o dată drept *asta*, o dată drept *cealaltă*, iar apoi îl vei vedea o dată *așa*, o dată *așa*.” — *în ce fei*, oare ? Nu există nici o altă specificare.

Cum este însă posibil să *vedem* un lucru potrivit unei *interpretări* ? — Întrebarea îl prezintă drept un fapt ciudat; ca și cum aici ceva ar fi fost forțat să intre într-o formă în care, de fapt, nu se potrivește.

Dar aici nu a avut loc nici o presiune sau constrîngere.

Dacă lucrurile apar ca și cum nu ar exista nici un loc pentru o astfel de formă printre alte forme, atunci trebuie să o cauți într-o altă dimensiune. Dacă aici nu există vreun loc, atunci el există într-o altă dimensiune.

(în acest sens, nu există, de asemenea, nici un loc pentru numerele imaginare în continuumul numerelor reale. Iar aceasta înseamnă doar că aplicarea conceptului de număr imaginar nu este asemănătoare celui a numărului real, așa cum o evidențiază considerarea *calculelor*. Trebuie să coborîm la aplicare, iar atunci fiecare concept își găsește un loc diferit, unul, pentru a spune așa, *nebănuît*.)

Cum ar fi această explicație: „Pot să văd ceva drept *un anumit lucru*, despre care poate exista o imagine” ?

CERCETĂRI FILOZOFICE

363

Aceasta înseamnă, totuși: în schimbarea aspectului, aspectele sînt *cele* pe care figura le-ar putea avea *permanent* într-o imagine, dacă împrejurările o permit.

Un triunghi poate într-adevăr *să stea* într-un tablou, să atîrne în altul și poate într-un al treilea să fie ceva care s-a răsturnat. — Anume, în așa fel încît eu, cel care mă uit la el, nu spun „Asta poate să reprezinte și ceva care s-a răsturnat”, ci „Paharul s-a răsturnat și s-a făcut țandări”. Așa reacționăm la imagine.

Aș putea eu să spun cum trebuie să fie alcătuită o imagine pentru a putea produce acest efect ? Nu.

Există, de exemplu, moduri de a picta, care mie nu-mi comunică nimic în acest fel nemijlocit, dar le comunică totuși ceva altor oameni. Cred că obișnuința și educația au de spus ceva aici.

Ce înseamnă acum că, în imagine, eu « *văd plutind* » un glob ?

Depinde asta oare de faptul că pentru mine această descriere este cea mai la îndemînă, mai de la sine înțeleasă ? Nu; ea ar putea fi așa pe diferite temeuri. Ea ar putea, de exemplu, să fie pur și simplu cea tradițională.

Care este însă expresia pentru faptul că eu nu numai că înțeleg, de exemplu, așa imaginea (știu ce *trebuie* să reprezinte), ci o *văd* așa ? — O astfel de expresie este: „Globul pare să plutească”, „îl vedem plutind” sau, de asemenea, cu un ton aparte, „El plutește!”

Aceasta este expresia pentru a lua ceva drept un anumit lucru. Dar nu utilizată ca atare.

Nu ne întrebăm aici care sînt cauzele și ce anume produce această impresie într-un caz special.

Și *este* oare o impresie specială ? — „Eu văd, în mod sigur, ceva *diferit* când văd globul plutind, decît atunci cînd

364

LUDWIG WITTGENSTEIN

îl văd, pur și simplu, stînd.” — Asta înseamnă de fapt: Această expresie este justificată! (Căci, luată literal, ea este doar o repetiție.)

(Și totuși, impresia mea ar putea fi cea a unui glob real care plutește. Există varietăți ale « vederii în trei dimensiuni ». Tridimensionalitatea unei fotografii și tridimensionalitatea a ceea ce vedem prin

stereoscop.)

„Și este, cu adevărat, o altă impresie ?” — Pentru a răspunde la asta, aș dori să-mi pun întrebarea dacă există, cu adevărat, ceva diferit în mine. Dar cum mă pot convinge de asta ?-----Eu *descriu* ceea ce văd în mod diferit.

Anumite desene sînt văzute întotdeauna ca figuri în două dimensiuni, altele uneori sau chiar întotdeauna, în trei dimensiuni.

Aici s-ar putea acum să se spună: Imaginea vizuală a desenelor văzute tridimensional este în trei dimensiuni; pentru schema cubului, ea este, de exemplu, un cub. (Căci descrierea impresiei este descrierea unui cub.)

Și este atunci curios că impresia noastră pentru anumite desene este ceva în două dimensiuni, în cazul altora, ceva în trei dimensiuni. Ne întrebăm: „Unde se va termina asta ?”

Cînd văd imaginea unui cal care trece în galop — *știi* eu oare că este avut în vedere acest tip de mișcare ? Este însă oare

o superstiție că eu îl *văd* în imagine trecînd în galop ?-----Și

face asta acum și imaginea mea vizuală ?

Ce anume îmi comunică cineva care spune „îl văd acum ca...” ? Ce urmări are această informație? Ce pot face eu cu ea?

CERCETĂRI FILOZOFICE

365

Oamenii asociază adesea culori cu vocale. S-ar putea ca pentru cineva o vocală să-și schimbe culoarea, atunci cînd ea este pronunțată adesea, *a* este pentru el, de exemplu, « acum albastru — acum roșu ».

Exprimarea „îl văd acum ca ...” s-ar putea să nu însemne pentru noi nimic mai mult decît: „*a* este pentru mine acum roșu”.

(Corelată cu observații fiziologice, și această schimbare ar putea să devină importantă pentru noi.)

Aici îmi vine în minte că în discuții despre chestiuni estetice se folosesc cuvintele: „Trebuie să o vezi *așa*, *așa* o avem în vedere”; „Dacă o vezi *așa*, atunci vezi unde stă greșeala” ; „Trebuie să asculți aceste măsuri ca introducere”; „Trebuie să o asculți în această tonalitate”; „Trebuie să o frazezi *așa*” (și asta se poate referi la ascultare, ca și la interpretare).

Figura

trebuie să reprezinte o treaptă convexă și să fie utilizată pentru demonstrații la anumite figuri tridimensionale. În acest scop, noi tragem, bunăoară, dreapta *a* prin centrele geometrice ale celor două suprafețe. — Dacă acum cineva ar vedea doar pentru cîteva momente figura în trei dimensiuni, și apoi ar vedea-o, ba drept treaptă concavă, ba drept treaptă convexă, atunci s-ar putea să-i vină greu să urmărească demonstrația noastră. Și dacă pentru el aspectul în două di-

366

LUDWIG WITTGENSTEIN

mențiuni se schimbă cu cel în trei dimensiuni, atunci este ca și cum i-aș fi arătat în timpul demonstrației obiecte cu totul diferite.

Ce înseamnă dacă spun, uitîndu-mă la un desen în geometria descriptivă: „Știu că această linie apare din nou aici, dar nu o pot *vedea* *așa*” ? Înseamnă asta oare că pur și simplu mie îmi lipsește ușurința operării în desen, că eu nu mă « descurc » prea bine în el ? — Ei bine, această ușurință este în mod sigur unul din criteriile noastre. Ceea ce ne convinge să vedem desenul în trei dimensiuni este un anumit gen de « a ne descurca ». De exemplu, anumite gesturi care indică relațiile tridimensionale: nuanțe fine ale comportării.

Văd că în imagine săgeata străpunge animalul. Ea l-a atins în gît și îi iese prin ceafă. Să presupunem că imaginea este o siluetă. — *Vezi* tu săgeata — sau *știi* tu doar că aceste două bucăți trebuie să reprezinte părți ale unei săgeți ?

(Vezi figura lui Kohler a hexagoanelor care pătrund unele în altele.)

„Dar asta nu este *vedere*!”-----„Dar asta este totuși vedere !” — Ambele trebuie să poată fi justificate conceptual.

Dar asta este vedere! *în ce măsură* este vedere ?

„Fenomenul surprinde la prima vedere, dar va fi găsită, în mod sigur, o explicație fiziologică pentru el.” —

Problema noastră nu este una cauzală, ci una conceptuală.

Dacă mi s-ar arăta fie numai pentru un moment imaginea animalului străpuns sau a hexagoanelor care

pătrund unele în altele și ar trebui apoi să le descriu, atunci *asta* ar fi descrierea; dacă ar trebui să o desenez, atunci aş produce în mod sigur o copie foarte proastă, dar ea ar arăta un anumit fel de animal străpuns de o săgeată sau două hexa-

CERCETĂRI FILOZOFICE

367

goane care pătrund unul în altul. Asta înseamnă: *nu* voi face anumite greșeli.

Primul lucru care îmi sare în ochi cu privire la această imagine este: sînt două hexagoane.

Acum le privesc și mă întreb: „Le văd cu adevărat *ca* hexagoane ?” — și anume tot timpul cît se află în fața ochilor mei ? (Presupunînd că aspectul lor nu s-a schimbat în acest timp.) — Și aş dori să răspund: „Nu mă gîndesc tot timpul la ele *ca* hexagoane.”

Cineva îmi spune: „Am văzut-o de la început *ca* două hexagoane. Da, asta a fost *tot ceea ce* am văzut.”

Dar cum înțeleg eu asta ? Mă gîndesc că el ar fi răspuns dintr-o dată cu această descriere la întrebarea

„Ce vezi ?” și nu ar fi considerat-o drept una dintre multele posibile. Ea este, în această privință, identică cu răspunsul „O față”, dacă i-aș fi arătat figura

Cea mai bună descriere pe care pot să o dau despre ceea ce mi s-a arătat pentru un moment este *aceasta*:....

„Impresia a fost cea a unui animal care se cabrează.” S-a produs, prin urmare, o descriere foarte precisă. — A fost asta *vederea* sau a fost un gînd ?

Nu încerca să-ți analizezi propria ta experiență subiectivă!

S-ar fi putut, de asemenea, ca eu să fi văzut imaginea mai întîi *ca* ceva diferit și să-mi fi spus apoi mie însumi „Ah,

368

LUDWIG WITTGENSTEIN

sînt două hexagoane!” Așadar, aspectul s-ar fi schimbat. Și dovedește asta, oare, că am *văzut-o* de fapt *ca* ceva determinat ?

„Este oare o experiență vizuală *autentică*?” Întrebarea este: în ce măsură este una ?

Este aici *greu* de văzut că e vorba de determinări ale conceptelor.

Un *concept* se impune. (Asta nu ai voie să uiți.)

Cînd aş numi-o oare pur și simplu cunoaștere, și nu vedere ? — Poate dacă cineva ar trata imaginea ca pe un desen tehnic, *ar citi-o* ca pe o schiță. (Nuanțe fine ale comportării. — De ce sînt ele *importante* ? Ele au urmări importante.)

„Pentru mine este un animal străpuns de săgeată.” îl consider drept asta; aceasta este *atitudinea* mea față de figură. Este una din semnificațiile ei să o numim « *ceea ce se vede* ».

Dar pot, oare, să spun, de asemenea, în același sens: „Acestea sînt pentru mine două hexagoane” ? Nu în același sens, dar în unul asemănător.

Trebuie să te gîndești la rolul pe care-l joacă în viața noastră imagini cum sînt tablourile (în opoziție cu desenele tehnice). Iar aici nu există cîtuși de puțin uniformitate.

A se compara cu asta: ne punem, uneori, pe perete maxime. Dar nu teoreme ale mecanicii. (Relația noastră cu acestea două.)

De la cel care vede desenul ca pe acest animal voi aștepta altceva decît de la cel care știe deja ce trebuie el să reprezinte.

CERCETĂRI FILOZOFICE

369

Mai bună ar fi fost, poate, următoarea exprimare: Noi *privim* fotografia, imaginea de pe peretele nostru, drept obiectul însuși (om, peisaj etc.) care este reprezentat în ele.

Asta nu trebuia să fie așa. Ne-am putea închipui cu ușurință oameni care nu ar fi avut această relație cu asemenea imagini. Oameni, care ar avea, de exemplu, o reacție de respingere față de fotografii deoarece o față fără culoare și poate chiar și o față în mărime micșorată le-ar apărea drept neomenească.

Dacă eu spun acum „Noi ne uităm la un portret ca la un om” — cînd și cît timp facem asta ? *Tot timpul*, dacă în genere îl vedem (și nu, să zicem, îl vedem drept ceva diferit) ?

Aș putea să răspund afirmativ la asta și în acest fel aş determina conceptul de a privi. — Întrebarea este dacă pentru noi nu devine important și un alt concept înrudit, cel de a vedea într-un anumit-fel ceva (anume), care intervine numai atunci cînd mă îndeletnicesc cu imaginea drept obiectul (care este reprezentat).

Aș putea să spun: o imagine nu este mereu *vie* pentru mine, în timp ce o văd.

„Imaginea ei îmi zîmbește de pe perete.” Asta nu trebuie să se întîmple întotdeauna, atunci cînd privirea mea cade asupra ei.

Capul-I-R. Ne întrebăm: cum este posibil ca ochiul, acest *punct*, să privească într-o direcție ? —

„*Uite, cum pri-veștel*” (Iar spunînd asta, privim noi înșine.) Dar nu spunem și nu facem asta mereu în timp ce privim la imagine. Și ce este acum acest „Uite, cum privește!” — este el oare expresia unei senzații ?

(Nu năzuiesc prin toate aceste exemple spre o oarecare completitudine. Spre o clasificare a conceptelor psihologi-

370

LUDWIG WITTGENSTEIN

ce. Ele trebuie, doar, să-l pună pe cititor în situația de a se ajuta în neclarități cu caracter conceptual.)

„Îl văd acum ca un...” merge împreună cu „încerc să-l văd ca un...” sau „Nu pot încă să-l văd ca un...”. Nu pot însă încerca să văd imaginea convențională a unui leu *ca* leu, tot atît de puțin precum pe F drept această literă. (Pot însă foarte bine să încerc să-l văd, de exemplu, ca spînzurătoare.)

Nu te întreba „Cum stau lucrurile în *cazul meu* ?” — întrebare: „Ce știi eu despre altul?”

Cum jucăm noi oare jocul: „Ar putea să fie și *asta*” ? (Ceea ce ar mai putea să fie figura — și asta este drept ce anume poate ea să fie văzută — nu este pur și simplu o altă figură. Cine spune „Eu văd” /s^ ca

ar putea să aibă în vedere lucruri din cele mai diferite.)

Copiii joacă acest joc. Ei spun, de exemplu, despre o cutie că este acum o casă; și după aceea, ea este interpretată în toate privințele ca o casă. Se țeșe în ea o născocire.

Și *vede* copilul cutia acum ca pe o casă ?

„El uită cu totul că este o cutie; este pentru el, de fapt, o casă.” (Pentru asta există anumite indicii.) Nu ar fi oare atunci de asemenea corect să se spună că o *vede* drept casă ?

Și cine ar putea să se joace în acest fel și într-o anumită situație ar striga, cu un accent aparte „Acum este o casă!” — acela ar da expresie licăririi aspectului.

CERCETĂRI FILOZOFICE

371

Dacă aș auzi pe cineva vorbind despre imaginea-I-R, iar *acum* vorbind, într-un anumit mod, despre expresia aparte a acestei fețe de iepure, atunci aș spune că el vede acum imaginea drept iepure.

Expresia vocii și gesturile sînt însă aceleași, ca și cum obiectul s-ar fi schimbat și ar fi *devenit* acum, în cele din urmă, aceasta sau aceea.

Pun să mi se cînte o temă în mod repetat și de fiecare dată într-un tempo mai lent. În cele din urmă spun „*Acum* este corect” sau „*Abia acum* este un marș”, „*Abia acum* este un dans”. — în *acest* ton se exprimă și licărirea aspectului.

« Nuanțe fine ale comportării. » — Dacă înțelegerea de către mine a temei se exprimă în faptul că o fluier cu expresia corectă, atunci asta este un exemplu al acestor nuanțe fine.

Aspectele triunghiului: este ca și cum o *imagine* ar veni în contact cu impresia vizuală și ar rămîne pentru un timp așa.

Așa se deosebesc însă aceste aspecte de aspectul concav și convex al treptei (de ex.). Și de asemenea de aspectele figurii

(o voi numi „cruce dublă”), ca o cruce albă pe fundal negru și ca o cruce neagră pe fundal alb.

Tu trebuie să reflectezi asupra faptului că descrierea aspectelor care se schimbă unul cu celălalt este în fiecare caz una de un gen diferit.

372

LUDWIG WITTGENSTEIN

(Tentația de a spune „Pe ea o văd *așa*”, arătînd cînd spunem „ea” și „așa” spre același lucru.) Elimină întotdeauna obiectul privat, presupunînd că el se schimbă neîncetat; tu nu observi însă asta deoarece memoria te înșală neîncetat.

Acele două aspecte ale crucii duble (le voi numi aspectele A) ar putea fi comunicate, pur și simplu, prin aceea că cel care le privește arată pe rînd spre o cruce albă izolată și spre o cruce neagră izolată.

Ne-am putea foarte bine închipui că aceasta ar fi o reacție primitivă a unui copil încă mai înainte ca el să poată vorbi.

(Cînd comunicăm aspectele A, ne referim, așadar, la o parte a crucii duble. — Aspectul-I și aspectul-R

nu ar putea fi descrise într-un mod analog.)

« Vede aspectele I și R » doar cel care este deja în posesia formelor celor două animale. Nu există o condiție ana-loagă pentru aspectele A.

Capul-I-R poate fi luat de cineva, pur și simplu, ca imagine a unui iepure, crucea dublă drept imagine a unei cruci negre, dar simpla figură triunghiulară nu poate fi luată drept imaginea unui obiect răsturnat. Pentru a vedea acest aspect al triunghiului este nevoie de *imaginație*.

Aspectele A nu sînt în mod esențial aspecte tridimensionale; o cruce neagră pe un fundal alb nu este în mod esențial una care are drept fundal o suprafață albă. Am putea să învățăm pe cineva conceptul crucii negre pe un fundal cu o altă culoare fără a-i arăta altceva decît cruci pictate pe o coală de hîrtie.

« Fundalul » este aici, pur și simplu, ambianța figurii crucii.

Aspectele A nu sînt legate în același fel cu o posibilă iluzie optică cum sînt legate aspectele tridimensionale ale desenului cubului sau ale treptei.

CERCETĂRI FILOZOFICE

373

Eu pot vedea schema cubului drept cutie; — dar și: o dată drept cutie de hîrtie, altă dată drept cutie de tinichea ? — Ce ar trebui să spun, dacă cineva m-ar asigura că *el* ar putea să o vadă ? — Eu pot trasa aici o graniță conceptului.

Gîndește-te însă la expresia « *simțit* » cînd privim un tablou. („Simțim moliciunea acestei stofe.") (*A știm vis. „Și știam că... era în cameră."*)

Cum este învățat un copil (bunăoară cînd calculează) „Acum pune *aceste* lucruri la un loc!" sau „Acum *ele* sînt laolaltă" ? în mod clar, „a pune laolaltă" și „a fi laolaltă" trebuie să fi avut inițial o altă semnificație pentru el decît, bunăoară, *a vedea* ceva așa sau așa. — Iar aceasta este o observație despre concepte, nu despre metode de predare.

Un *gen* de aspecte am putea să-l numim „aspecte ale organizării". Dacă se schimbă aspectul, atunci părți ale imaginii, care mai înainte nu erau laolaltă, aparțin acum aceluiași lucru.

Pot să văd acum într-un triunghi *asta* ca vîrf, *aceea* ca bază — acum *asta* ca vîrf și *aceea* ca bază. — Este clar că elevului, care abia a făcut cunoștință cu noțiunile vîrf, bază, etc, cuvintele „Văd acum *asta* ca vîrf" nu-i pot spune încă nimic. — Dar nu am în vedere aceasta ca propoziție de experiență.

Numai despre acela care este *în stare* să facă cu ușurință anumite aplicații ale figurii, vom spune că o vede acum *așa*, acum *altfel*.

Substratul acestei experiențe subiective este stăpînirea unei tehnici.

Ce ciudat însă că aceasta trebuie să fie condiția logică a faptului că cineva *simte* cutare și cutare! Doar tu nu zici că numai acela « are dureri de dinți » care este în stare să facă

374

LUDWIG WITTGENSTEIN

cutare și cutare lucru. — De unde rezultă că noi nu putem să avem de-a face aici cu același concept al experienței subiective. Este un altul, chiar dacă unul înrudit.

Numai despre acela care *poate să facă* cutare și cutare lucru, l-a învățat, îl stăpînește, are sens să se spună că are *această* experiență subiectivă.

Și dacă asta sună prosteste, trebuie să reflectezi la faptul că *noțiunea* de a vedea este aici modificată. (O reflecție asemănătoare este adesea necesară pentru a alunga o senzație de amețeală în matematică.)

Noi vorbim, folosim expresii și abia *mai tîrziu* căpătăm o imagine despre viața acestora.

Cum aș putea să văd oare că această poziție a corpului era ezitantă înainte de a fi știut că ea este o poziție, și nu anatomia acestei ființe ?

Dar nu înseamnă asta doar că eu nu am putut aplica *acest* concept, care nu se referă *numai* la ceea ce este vizual, apoi pentru descrierea a ceea ce a fost văzut ? — Nu aș fi putut eu totuși să am un concept pur vizual al poziției ezitante a corpului, a feței care exprimă frica ?

Un asemenea concept ar fi comparabil cu conceptele « major » și « minor », care au desigur o valoare emoțională, dar pot fi folosite numai pentru descrierea structurii percepute.

Epitetul „trist", aplicat, de exemplu, feței desenate prin linii, caracterizează gruparea liniilor într-un oval. Aplicat omului, el are o altă semnificație (deși una înrudită). (Dar asta *nu* înseamnă că expresia tristă a feței ar fi *asemănătoare* sentimentului tristeții!)

Reflectează și la asta: pot doar să văd roșul și verdele, dar nu să le aud — tristețea însă, în măsura în care pot să o văd, pot, de asemenea, să o aud.

CERCETĂRI FILOZOFICE

Gîndește-te doar la expresia „Ascultasem o melodie tîn-guitoare"! Iar acum întrebarea: „*Aude* el tînguirea?"

Și dacă răspund: „Nu, el nu o aude; el o simte, doar" — ce s-a realizat prin asta ? Nu se poate nici cel puțin indica un organ de simț pentru această « senzație ».

Cineva ar dori acum să răspundă: „Firește că o aud!" — Altcineva: „De fapt, nu o *aud*."

Pot fi stabilite însă diferențe între concepte.

Noi reacționăm altfel la impresia vizuală decît cel care nu o percepe drept una a fricii (în sensul *deplin* al cuvîin-tului). — Acum eu *nu* vreau însă să spun că noi simțim în mușchi și în încheieturi această reacție și că aceasta este « senzația ». — Nu, noi avem aici un concept modificat al *senzației*.

S-ar putea spune despre cineva că este orb la *expresia* unei fețe. Îi lipsea însă de aceea ceva văzului său ?

Dar aceasta nu este, firește, pur și simplu o problemă a fiziologiei. Fiziologicul este aici un simbol pentru logic.

Ce percepe cel care simte seriozitatea unei melodii ? — Nimic din ceea ce ar putea fi comunicat prin redarea a ceea ce a auzit.

Despre un oarecare semn scris — bunăoară acesta

— îmi pot închipui că este o literă scrisă în mod

strict corect, dintr-un anumit alfabet străin. Sau că este unul greșit scris; și anume greșit într-un fel sau altul, de exemplu făcut de mîntuială sau neîndemînatîc sau într-un mod tipic copilăresc sau împopoțonat în mod birocratic. El ar putea să se abată în diferite feluri de la un semn scris corect.

376

LUDWIG WITTGENSTEIN

— Și îl pot vedea sub diferite aspecte potrivit închipuirii în care îl învălui. Iar aici există o înrudire strînsă cu « experiența subiectivă a semnificației unui cuvînt ».

Aș dori să spun că ceea ce licărește aici rămîne doar atîta timp cît durează o anumită preocupare pentru obiectul privit. („Vezi cum se uită.") — « Aș dori să spun » — și *este* așa ? — Întreabă-te „Cît timp îmi atrage ceva atenția ?" — Cît timp este el pentru mine *nou* ?

În aspect există o fizionomie, care apoi dispare. Este aproape ca și cum ar fi o față, pe care mai întîi o *imit*, iar apoi o accept fără a o imita. — Și nu este, de fapt, suficientă explicația ? — Dar nu este ea prea mult ?

„Observasem asemănarea între el și tatăl său doar pentru cîteva minute și nu mai mult." — Asta s-ar putea spune dacă fața lui se schimbă și arată ca cea a tatălui său doar pentru scurt timp. Dar asta poate însemna, de asemenea: După cîteva minute asemănarea lor nu mi-a mai atras atenția.

„După ce asemănarea ți-a atras atenția, — cît timp ai fost conștient tu de ea ?" Cum s-ar putea răspunde la această întrebare ? — „Imediat după aceea, nu m-am mai gîndit la ea" sau „Mi-a trecut de cîteva ori prin minte: cît de asemănători sînt ei, totuși!" sau „Timp de un minut, cu siguranță, am privit uimit asemănarea". — Cam așa arată răspunsurile.

Aș dori să pun întrebarea: „Sînt oare eu *tot timpul* conștient de spațialitatea, de adîncimea unui obiect (a acestui dulap, de exemplu), în timp ce îl văd ?" Îl *simt* eu, pentru a spune așa, tot timpul ? — Dar pune întrebarea la persoana a treia. — Cînd ai spune că el a fost tot timpul conștient, și cînd ai spune contrariul ? — Am fi putut, desigur, să-l întrebăm — dar cum a învățat el să răspundă la această întrebare ?

CERCETĂRI FILOZOFICE

377

— El știe ce înseamnă „să simți fără întrerupere o durere". Dar aici asta nu va face decît să-l încurce (așa cum mă încurcă și pe mine).

Dacă el spune acum că este conștient tot timpul de adîin-cime — îl cred eu, oare ? Și dacă spune că este conștient doar cînd și cînd (bunăoară, atunci cînd vorbește despre ea) — cred eu *asta* ? Lucrurile îmi apar ca și cum răspunsurile s-ar sprijini pe o temelie falsă. — Altfel stau însă lucrurile dacă el spune că obiectul îi apare uneori în două dimensiuni, alteori în trei dimensiuni.

Cineva îmi spune: „Am văzut floarea, mă gîndeam însă la altceva și nu am fost conștient de culoarea ei." Înțeleg eu asta ? — Pot să-mi imaginez un context cu sens pentru asta, unul în care s-ar putea continua, să zicem, așa: „Atunci din-tr-o dată am *văzut-o* și am recunoscut că era aceea pe care Sau și: „Dacă atunci m-aș fi întors, nu aș fi putut să spun ce culoare avea ea."

„A privit-o, fără să o vadă." — Așa ceva se întâmplă. Dar care este criteriul pentru asta ? — Ei bine, există aici o varietate de cazuri.

„M-am uitat acum mai mult la formă decât la culoare." Nu te lăsa derutat de asemenea întorsături de cuvinte. Și înainte de toate nu gânde „Ce poate să se întâmple în acest caz în ochi sau în creier ?"

Asemănarea îmi atrage atenția, iar ceea ce mi-a atrage atenția se estompează.

Ea mi-a atras atenția doar pentru puține minute, și apoi nu.

Ce s-a întâmplat aici ? — De ce îmi pot aduce aminte ? Propria mea expresie a feței îmi vine în minte, așa putea să o reproduc. Dacă cineva, care mă cunoaște, ar fi văzut fața mea, el ar fi spus: „Ți-a atras acum ceva atenția la fața lui."

378

LUDWIG WITTGENSTEIN

— Îmi atrage, de asemenea, atenția ce spun într-o asemenea împrejurare, poate cu voce tare sau doar pentru mine însumi. Iar asta este tot. — Și este asta a-ți atrage atenția ? Nu. Acestea sînt fenomenele faptului de a-ți atrage atenția; dar ele *sînt* « ceea ce se întâmplă ».

Este a-ți atrage atenția a privi + a gândi ? Nu. Multe din conceptele noastre se *încrucișează* aici.

(«A gândi» și «a vorbi în minte» — nu zic „a vorbi cu sine" — sînt concepte diferite.)

Culorii obiectului îi corespunde culoarea impresiei vizuale (această sugativă îmi apare de culoare roz și ea este roz) — formei obiectului forma impresiei vizuale (îmi apare dreptunghiulară și este dreptunghiulară) — dar ceea ce percep în licărirea aspectului nu este o însușire a obiectului, este o relație internă între el și alte obiecte.

Este aproape ca și cum « a vedea semnul în acest context » ar fi un ecou al unui gând.

„Ecoul unui gând în ceea ce vedem" — am dori să spunem.

Imaginează-ți o explicație fiziologică pentru experiența subiectivă. Ea ar fi aceasta: Cînd ne uităm la figură, privirea trece ușor peste obiectul ei, în mod repetat, de-a lungul unei anumite traiectorii.

Traectoria corespunde unei anumite forme de oscilație a globului ocular atunci cînd privim. Se poate întâmpla ca un asemenea gen de mișcare să treacă brusc într-un alt gen și cele două să alterneze. (Aspecte A.) Anumite forme de mișcare sînt imposibile din punct de vedere fiziologic; de aceea, nu pot, de exemplu, să văd schema cubului ca două prisme care intră una în alta. Ș. a. m. d. Aceasta este explicația. — „Da, acum știu că este un gen de *vedere*." — Tu ai introdus acum un criteriu nou, unul fiziologic al vederii. Iar aceasta poate masca vechea pro-

CERCETĂRI FILOZOFICE

379

blemă, dar nu o poate soluționa. — Scopul acestei observații a fost însă să ne aducă în fața ochilor ceea ce se întâmplă dacă ni se oferă o explicație fiziologică. Conceptul psihologic plutește neatins deasupra acestei explicații. Iar natura problemei noastre devine prin aceasta mai clară.

Văd eu, într-adevăr, de fiecare dată ceva diferit sau interpretez doar în feluri diferite ceea ce văd ? Sînt înclinat să spun primul lucru. Dar de ce ? — A interpreta este a gândi, a acționa; a vedea este o stare.

Acum, cazurile în care *interpretăm* sînt ușor de recunoscut. Dacă interpretăm facem ipoteze care se pot dovedi false. — „Văd această figură ca un..." poate fi tot așa de puțin verificată ca (sau numai în sensul) „Eu văd un roșu strălucitor". Există, prin urmare, o asemănare a utilizării lui „*a vedea*" în ambele contexte. Dar să nu crezi că ai știut de la început ce înseamnă aici „*stare a vederii*"! *învață* semnificația prin folosire.

Anumite lucruri privitoare la vedere ne apar misterioase deoarece întreaga vedere nu ne apare drept destul de misterioasă.

Cel care privește o fotografie a oamenilor, caselor, copacilor, acela nu pierde tridimensionalitatea lor. Nu ne-ar fi ușor să le descriem drept un agregat de pete de culoare în două dimensiuni, dar ceea ce vedem într-un stereoscop arată și într-un alt fel drept tridimensional.

(Este de la sine înțeles că noi vedem « în trei dimensiuni » cu doi ochi. Dacă cele două imagini vizuale se contopesc în una, ne-am putea aștepta să avem ca rezultat ceva neclar.)

Conceptul aspectului este înrudit cu cel al reprezentării. Sau: conceptul « îl văd acum ca... » este înrudit cu « îmi reprezintă acum *asta* ».

380

LUDWIG WITTGENSTEIN

Nu avem nevoie de fantezie ca să auzim ceva drept o variație a unei anumite teme? Și totuși, prin asta se percepe ceva.

„închipuiește-ți asta schimbată așa și ai atunci un alt lucru." în reprezentare se poate realiza o demonstrație.

Vederea aspectului și reprezentarea sînt supuse voinței. Există ordinul „Reprezintă-ți *asta!*" și, de asemenea, acela: „Vezi figura acum *așal!*"; nu există însă ordinul: „Vezi acum frunza ca fiind verde!" Se ridică acum întrebarea: Ar putea să existe oameni cărora le-ar lipsi capacitatea de a vedea ceva *ca ceva* — și cum ar fi asta ? Ce fel de urmări ar avea ? — Ar putea fi comparat acest defect cu daltonismul sau cu lipsa auzului absolut ?

— Dorim să-l numim „orbirea la aspecte" — și să reflectăm acum la ce s-ar putea avea în vedere prin asta. (O cercetare de natură conceptuală.) Cel orb la aspecte trebuie să nu vadă aspectele A schimbîndu-se. Nu trebuie el însă să recunoască, de asemenea, că crucea dublă conține o cruce neagră și o cruce albă ? Nu trebuie, așadar, să poată face față problemei: „Arată-mi printre aceste figuri pe cele care conțin o cruce neagră" ? Nu. El trebuie să poată face asta, dar nu trebuie să spună: „Acum este o cruce neagră pe un fundal alb!"

Trebuie el să fie orb la asemănarea a două fețe ? — Dar, prin urmare, și la identitatea sau identitatea aproximativă ? Nu vreau să stabilesc asta. (El trebuie să poată executa ordine de genul „Adu-mi ceva care arată ca *asta!*".)

Trebuie el să nu poată vedea schema cubului drept cub ?

— De aici nu ar rezulta că el nu ar putea să o recunoască drept reprezentare a unui cub (de exemplu, ca desen tehnic). Pentru el, ea nu ar trece însă brusc de la un aspect la

CERCETĂRI FILOZOFICE

381

altul. — întrebare: Trebuie el să o poată *considera* ca și noi, în anumite împrejurări, drept cub ? Dacă nu, atunci nu am putea numi asta, de fapt, orbire.

Cel « orb la aspecte » va avea o cu totul altă relație cu imaginile decît noi.

(Anomalii de *acest* gen ne putem ușor închipui.)

Orbirea la aspecte va fi *înrudită* cu lipsa « auzului muzical ».

Însemnătatea acestui concept stă în conexiunea conceptelor « a vedea aspectul » și « a avea experiența subiectivă a semnificației unui cuvînt ». Căci dorim să întrebăm: „Ce ar pierde cel care nu *are experiența subiectivă* a semnificației unui cuvînt ?"

Ce ar pierde, de exemplu, cel care nu ar înțelege cerința de a pronunța cuvîntul « dar » și de a-l avea în vedere ca substantiv — sau cel care nu simte că dacă un cuvînt este pronunțat de zece ori la rînd își pierde semnificația pentru el și devine un simplu sunet ?

S-ar putea discuta, de exemplu, în fața tribunalului, problema ce anume a avut în vedere cineva cu un cuvînt. Iar acest lucru ar putea fi dedus din anumite fapte. — Este o chestiune de *intenție*. Ar putea însă să fie semnificativ în același fel ca și modul în care el a avut experiența subiectivă a unui cuvînt — de exemplu a cuvîntului „bancă" ?

Să presupunem că aș fi convenit cu cineva asupra unui limbaj secret; „turn" înseamnă bancă. Îi spun „Du-te acum la turn!" — el mă înțelege și acționează în consecință, dar cuvîntul „turn" îi apare, în această folosire, straniu, el nu a « preluat » încă semnificația.

382

LUDWIG WITTGENSTEIN

„Dacă eu citesc cu sensibilitate o poezie, o povestire, atunci în mine se petrece desigur ceva ce nu se petrece atunci cînd parcurg rîndurile doar pentru informare." — La ce procese mă refer ? —

Propozițiile *sună* altfel. Mă concentrez asupra intonației. Uneori un cuvînt sună fals, este accentuat prea mult sau prea puțin. Observ asta și fața mea o exprimă. Aș putea mai tîrziu să vorbesc despre detalii ale recitării mele, de exemplu despre inexactități în intonația vocii. Uneori prin fața ochilor îmi plutește o imagine, parcă o ilustrare. Da, aceasta pare să mă ajute să citesc cu accentul corect. Și aș mai putea menționa alte lucruri de acest fel. — Pot, de asemenea, să dau unui cuvînt o intonație care-i subliniază semnificația, aproape ca și cum cuvîntul ar fi o imagine a lucrului. (Și asta poate, firește, să depindă de alcătuirea propoziției.)

Dacă pronunț acest cuvînt atunci cînd citesc expresiv, el este pe de-a-ntregul încărcat cu semnificația lui. — „Cum poate să fie așa, dacă semnificația este folosirea cuvîntului ?" Ei bine, expresia mea a fost avută în vedere în mod figurat. Dar nu că aș fi ales imaginea, ci ea mi s-a impus. — Dar utilizarea figurată a cuvîntului nu poate, desigur, să intre în conflict cu cea originală.

De ce mi se oferă tocmai *această* imagine, aceasta s-ar putea eventual explica. (Gîndește-te doar la

expresia și la semnificația expresiei „cuvîntul potrivit”.)

Dacă propoziția îmi poate apărea însă ca o pictură în cuvinte, iar cuvîntul separat în propoziție ca o imagine, atunci nu mai este așa de surprinzător că un cuvînt pronunțat în izolare, și fără nici un scop, poate să pară că poartă cu el o anumită semnificație.

Gîndește-te aici la un gen aparte de iluzie, care aruncă o lumină asupra acestor lucruri. — Mă plimb cu o cunoș-

CERCETĂRI FILOZOFICE

383

tință în împrejurimile orașului. În discuție se vede că eu îmi reprezint orașul ca fiind situat la dreapta noastră. Pentru această presupunere nu numai că nu am *nici* un temei conștient, dar o reflecție foarte simplă putea să mă convingă de faptul că orașul este situat puțin la stînga noastră. La întrebarea *de ce* îmi reprezint orașul în *această* direcție, nu pot să dau la început nici un răspuns. Nu am avut *nici un temei* să cred asta. Deși nu am avut nici un temei, mi se pare că văd totuși anumite cauze de ordin psihologic. Și anume unele asociații și amintiri. De exemplu, asta: Noi am mers, să zicem, de-a lungul unui canal, și mai înainte, în împrejurări asemănătoare, eu am mers de-a lungul unui canal, iar orașul era situat atunci în dreapta noastră. — Aș fi putut să încerc să găsesc cauzele convingerii mele neîntemeiate cumva în mod psihanalitic.

„Dar ce experiență ciudată mai este și asta ?” — Ea nu este, firește, mai ciudată decît oricare alta; este doar de alt gen decît acele experiențe subiective pe care le considerăm drept cele mai fundamentale, impresiile simțurilor, bună-

oară.

„Simt ca și cum aș fi știut că orașul este situat acolo.” — „Simt ca și cum numele « Schubert » s-ar potrivi lucrărilor lui Schubert și chipului său.”

Poți să rostești pentru tine cuvîntul „marș” și să-l ai în vedere o dată ca imperativ, altă dată ca substantiv. Iar acum spune „marș!” — iar apoi „Ce marș însuflețitor!” — Este cuvîntul însoțit în ambele dați de *aceeași* experiență subiectivă — ești tu sigur ?

Dacă un auz fin îmi arată că eu am în acest joc experiența subiectivă a cuvîntului o dată *așa*, altă dată *altfel* — nu îmi arată el oare de asemenea că în fluxul vorbirii eu nu am ade-

384

LUDWIG WITTGENSTEIN

sea *absolut nici o* experiență subiectivă a acelui cuvînt ? — Căci faptul că eu îl am în vedere și îl rostesc cu intenție, o dată *așa*, altă dată *altfel* și că poate mai tîrziu spun de asemenea asta nu este, firește, îndoielnic.

Rămîne însă atunci întrebarea de ce vorbim noi în legătură cu acest *joc* al trăirii subiective a cuvîntului, de asemenea, de « semnificație » și « de a avea în vedere ». — Aceasta este o întrebare de un alt gen. — Fenomenul caracteristic pentru acest joc de limbaj este că noi folosim în *această* situație expresia: noi pronunțasem cuvîntul cu *această* semnificație și preluasem această expresie din acel joc de limbaj diferit.

Numește-l un vis. Asta nu schimbă nimic.

Fiind date ambele noțiuni « gras » și « slab », vei fi tu oare înclinat să spui că miercurea a fost grasă și marțea slabă sau invers ? (Eu înclin cu hotărîre spre prima.) Au acum aici, oare, „gras” și „slab” o altă semnificație decît semnificația lor obișnuită ? — Ele au o altă utilizare. — Ar fi trebuit așadar să folosesc, de fapt, alte cuvinte ? În mod sigur nu. — Vreau să folosesc *aceste* cuvinte *aici* (cu semnificațiile lor familiare). — Acum eu nu spun nimic despre cauzele fenomenului. Ele *ar putea* fi asociații din zilele copilăriei mele. Dar aceasta este o ipoteză. Oricare ar fi explicația — acea înclinație există.

Dacă sînt întreat „Ce ai în vedere aici, de fapt, cu « gras » și « slab »?” — Eu aș putea să explic semnificațiile numai în modul cu totul obișnuit. *Nu* le-aș putea arăta în exemplele marți și miercuri. S-ar putea vorbi aici de semnificații « primare » și « secundare » ale unui cuvînt. Numai acela pentru care cuvîntul are una dintre semnificații îl utilizează în cealaltă.

CERCETĂRI FILOZOFICE

385

Numai pe cel care a învățat să calculeze — în scris sau cu voce tare — putem să-l facem să înțeleagă, cu ajutorul acestui concept al calculului, ce este calculul în minte.

Semnificația secundară nu este semnificația « figurată ». Dacă spun „Vocala *e* este pentru mine

galbenă", nu am în vedere « galben » în semnificație figurată — căci nu aş fi putut să exprim ceea ce vreau să spun cîtuşi de puţin altfel decît cu ajutorul noţiunii « galben ».

Cineva îmi spune: „Aşteaptă-mă pe bancă.” întrebare: *Cînd ai pronunţat cuvîntul*, ai avut în vedere această bancă ? — Această întrebare este de acelaşi gen cu următoarea: „Ai avut tu intenţia, mergînd spre el, să-i spui cutare şi cutare?” Ea se raportează la un anumit interval de timp (la timpul cînd mergeai, tot aşa cum prima întrebare se raporta la timpul în care vorbeai) — dar nu la o *trăire subiectivă* în acest interval de timp. A avea în vedere este tot atît de puţin experienţă subiectivă ca şi a intenţiona.

Dar ce le deosebeşte de experienţa subiectivă ? — Ele nu au un conţinut de experienţă subiectivă. Căci conţinuturile (reprezentările, de exemplu) care le însoţesc şi le ilustrează nu sînt a avea în vedere sau a intenţiona.

Intenţia *cu care* se acţionează «însoţeşte» acţiunea tot atît de puţin cît «însoţeşte» gîndul vorbirea. Gîndul şi intenţia nu sînt « articulate », nici « nearticulate », el nu pot fi comparate nici cu un ton izolat, care răsună în timpul acţiunii sau al vorbirii, nici cu o melodie.

« A vorbi » (fie tare, fie pentru sine) şi « a gîndi » nu sînt concepte de acelaşi gen; chiar dacă sînt în cea mai strînsă conexiune.

Interesul experienţei subiective, atunci cînd vorbim, şi *interesul* intenţiei nu sînt aceleaşi. (Experienţa subiectivă ar

386

LUDWIG WITTGENSTEIN

putea, eventual, să-l înveţe pe un psiholog ceva cu privire la intenţia «*inconştientă* ».)

„Cînd am auzit acest cuvînt, ne-am gîndit amîndoi la el.” Să presupunem că fiecare dintre noi ar fi spus aceleaşi cuvinte pentru sine — şi asta nu poate să însemne, desigur, MAI MULT. — Dar nu ar fi aceste cuvinte, la rîndul lor, doar un *germene* ? Ele trebuie, desigur, să aparţină unui limbaj şi unui context, pentru a fi cu adevărat expresia gîndirii la acest om.

Dacă Dumnezeu ar fi privit în minţile noastre, el nu ar fi putut vedea acolo despre cine vorbeam.

„De ce m-ai privit la acel cuvînt, te-ai gîndit oare la... ?” — Există aşadar o reacţie în acest moment al timpului şi ea este explicată prin cuvintele „M-am gîndit la...” sau „Mi-am adus aminte dintr-o dată de...”.

Te referi cu această exprimare la momentul vorbirii. Există o diferenţă, dacă te referi la acest moment sau la acela.

Simpla explicare a cuvîntului nu se raportează la un eveniment care se produce în momentul pronunţării sale.

Jocul de limbaj „Am în vedere (sau aveam în vedere) *asta*¹ (explicaţie ulterioară a cuvintelor) este cu totul diferit de: „Mă gîndeam, în timp ce o spuneam, la...”. *Expresia din urmă* este înrudită cu „Mi-a amintit de...”.

„Mi-am adus aminte astăzi deja de trei ori că trebuie să-i scriu.” Ce importanţă are ceea ce s-a petrecut în mine atunci ? — Dar, pe de altă parte, ce importanţă, ce interes prezintă enunţul însuşi ? — El permite să se tragă anumite concluzii.

CERCETĂRI FILOZOFICE

387

„La aceste cuvinte mi-a venit în minte el.” — Ce este reacţia primitivă cu care începe jocul de limbaj ? — care apoi poate fi transpusă în aceste cuvinte. Cum se ajunge ca oamenii să folosească aceste cuvinte ?

Reacţia primitivă putea fi o privire, un gest, dar şi un cuvînt.

„De ce m-ai privit şi ai dat din cap ?” — „Voiam să-ţi dau de înţeles că tu...” Asta nu trebuie să exprime o regulă de folosire a semnelor, ci scopul acţiunii mele.

A avea în vedere nu este un proces care însoţeşte acest cuvînt. Căci nici un *proces* nu ar putea să aibă consecinţele pe care le are faptul de a avea ceva în vedere.

(în mod asemănător s-ar putea, cred eu, spune: un calcul nu este un experiment deoarece nici un experiment nu ar putea avea consecinţele specifice ale unei înmulţiri.)

Există importante procese însoţitoare ale vorbirii, care adesea lipsesc atunci cînd vorbim fără a gîndi şi care caracterizează această vorbire. Dar *ele* nu sînt gîndirea.

„Acum o ştiu!” Ce s-a întîmplat aici ?----Nu am ştiut-o, prin urmare, cînd am afirmat că acum o ştiu ?

Vezi în mod greșit acest lucru.

(La ce servește semnalul?)

Și am putea numi « cunoașterea » ceva ce însoțește exclamația ?

Chipul familiar al unui cuvânt, senzația că și-a încorporat semnificația în el însuși, că el este același lucru cu semnificația lui — ar putea exista oameni cărora toate acestea le-ar fi străine. (Lor le-ar lipsi atașamentul pentru cuvintele lor.) — Și cum se manifestă la noi aceste sentimente ? — Prin aceea că noi alegem și apreciem cuvintele.

388

LUDWIG WITTGENSTEIN

Cum găsesc eu cuvântul « potrivit »? Cum aleg eu între cuvinte ? Uneori, fără îndoială, este ca și cum aș alege con-ducându-mă după deosebiri fine dintre mirosurile lor: *Asta* este prea..., *ăsta* prea... — *acesta* este cel potrivit. — Dar eu nu trebuie întotdeauna să evaluez, să explic; deseori aș putea doar să spun: „Pur și simplu, nu este încă în regulă.” Sînt nesatisfăcut, caut mai departe. În cele din urmă, îmi vine un cuvânt: „*Asta* este!” *Uneori* pot să spun de ce. Tocmai așa arată aici căutarea și găsirea a ceea ce căutam.

Dar nu « vine » oare cuvântul care-ți trece prin minte, într-un mod oarecum aparte? Ia însă seama! — A lua seama cu grijă nu-mi folosește la nimic. *Asta* ar putea doar să descopere ceea ce se petrece *acum* în *mine*.

Și cum pot eu, tocmai acum, să ascult în genere aceste lucruri ? Ar trebui totuși să aștept pînă îmi vine din nou în minte un cuvânt. Dar ceea ce este mai ciudat este că lucrurile apar ca și cum nu ar trebui să aștept ocazia, ci aș putea să mi-o reprezint, chiar dacă ea nu are loc în mod real... Și în ce fel ? — O *joc*. — Dar *ce* pot să aflu pe această cale ? Ce anume reproduc eu, oare ? — Fenomene însoțitoare caracteristice. În principal: gesturi, mimică, tonuri ale vocii.

Cu privire la o distincție estetică fină se pot spune *multe* — acest lucru este important. — Prima exprimare poate desigur să fie: „*Acest* cuvânt se potrivește, *acela* nu” — sau altele de acest fel. Dar acum pot fi discutate toate ramificațiile întinse pe care le produce fiecare dintre cuvinte. Totuși, *nimic* nu este tranșat cu această primă judecată, deoarece cîm-pul de forță al unui cuvânt este ceea ce decide. „Cuvîntul îmi stă pe limbă.” Ce se petrece în conștiința mea cînd spun *asta* ? Acest lucru nu are nici o importanță. Orice s-ar fi petrecut, nu a fost ceea ce am avut în vedere cu această exprimare. Mai interesant este ceea ce s-a petrecut atunci în comportarea mea. — „Cuvîntul îmi stă pe limbă”

CERCETĂRI FILOZOFICE

389

Îți spune: cuvîntul care se potrivește aici îmi scapă, sper să-l găsesc curînd. În rest, această expresie verbală nu realizează mai mult decît o anumită comportare, care nu este însoțită de cuvinte.

Despre *asta*, James vrea, de fapt, să spună: „Ce experiență subiectivă remarcabilă! Cuvîntul nu este încă aici și el este totuși, într-un sens, deja aici — aici este ceva ce *nu poate* crește decît în acest cuvînt.” — Dar *asta* nu este cîtuși de puțin o experiență subiectivă. *Interpretată* ca experiență subiectivă, ea arată desigur ciudat. Ca și intenția, interpretată ca o însoțitoare a acțiunii, sau ca -l interpretat ca număr cardinal.

Cuvintele „îmi stă pe limbă” sînt tot atît de puțin expresia unei experiențe subiective ca și acestea : „Acum știu să continuu!” — Le folosim în *anumite situații* și ele sînt înconjurare de o comportare de un gen aparte și, de asemenea, de unele experiențe subiective caracteristice. În mod tipic, după ele urmează adesea *găsirea* cuvîntului. (Întreba-bă-te: „Cum ar fi dacă oamenii nu ar găsi *niciodată* cuvîntul care le stă pe limbă ?”)

Vorbirea tăcută, « interioară », nu este un fenomen pe jumătate ascuns, ceva pe care l-am percepe ca printr-un vîl. Ea nu este *cîtuși de puțin* ascunsă, dar conceptul ei poate cu ușurință să ne deruteze, căci el merge un lung traseu, strîns pe lîngă conceptul unui proces « exterior », fără a se acoperi totuși cu el.

(Întrebarea dacă în cazul vorbirii interioare sînt inervați mușchi ai laringelui și altele de acest fel pot să fie de un mare interes, dar nu pentru cercetarea noastră.)

Înrudirea strînsă a « vorbirii interioare » cu « vorbirea » se exprimă în faptul că poate fi comunicat cu voce tare ceea ce se spune lăuntric și că vorbirea interioară poate *însoți* o

390

LUDWIG WITTGENSTEIN

acțiune exterioară. (Eu pot să cînt în minte, sau să citesc în tăcere, sau să calculez în minte și, făcînd

acestea, să bat tactul cu mîna.)

„Dar vorbirea interioară este totuși o anumită activitate pe care trebuie să o învâți!” Foarte bine; dar ce este aici « a face » și ce este aici « a învăța »?

Lasă ca utilizările cuvintelor să te învețe semnificația lor! (În mod asemănător, în matematică, se poate adesea spune: lasă *demonstrația* să te învețe *ce* a fost demonstrat.)

„Nu calculez deci *cu adevărat*, dacă calculez în minte ?” — Dar și tu deosebești calculul în minte de calculul care poate fi perceput! Dar nu poți învăța ce este « calculul în minte » doar învățînd ce este « calculul »; tu poți învăța calculul în minte doar învățînd să calculezi.

Putem vorbi foarte « clar » în minte, dacă tonul vocii cu care pronunțăm o propoziție este reprodus prin zumzet (în-chizînd buzele). Ajută și mișcări ale laringelui. Dar lucrul remarcabil este tocmai acela că vorbirea este *auzită* atunci în cap și nu se *simte*, pur și simplu, scheletul ei în laringe, pentru a spune așa. (Căci ne-am putea foarte bine închipui că oamenii ar calcula fără a vorbi, prin mișcări ale laringelui, tot așa cum se poate calcula pe degete.)

O ipoteză, ca aceea că în calculul lăuntric s-ar întîmpla cutare și cutare în corpul nostru, ne interesează numai în măsura în care ea ne indică o utilizare posibilă a exprimării „Mi-am spus mie însumi...”; și anume, aceea în care se inferează de la exprimare la procesul fiziologic.

Faptul că ceea ce un altuL vorbește pentru sine îmi ră-mîne ascuns este cuprins în *conceptul* « a vorbi pentru sine ». Doar că „ascuns” este aici cuvîntul greșit; căci dacă mie îmi

CERCETĂRI FILOZOFICE

391

este ascuns, lui trebuie să-i fie evident, *el* ar trebui să o *știe*. Dar el nu o « știe », doar îndoiala, care există pentru mine, există și pentru el.

„Ceea ce cineva vorbește pentru sine îmi este mie ascuns” ar putea firește să însemne și că nu pot să o *ghicesc* în cea mai mare parte și nici nu o pot citi, de exemplu, din mișcările laringelui (cum ar fi, desigur, posibil).

„Știu ce vreau, doresc, cred, simt...” (ș. a. m. d., trecînd prin toate verbele cu caracter psihologic) nu este nici un nonsens al filozofilor și, cu atît mai mult, *nici* o judecată *a priori*.

„Eu știu...” poate însemna „Nu mă îndoiesc...” — dar nu înseamnă că expresia „Mă îndoiesc...” este *lipsită de sens*, că îndoiala este logic exclusă.

Se spune „Eu știu” acolo unde se poate, de asemenea, spune „Eu cred” sau „Eu presupun”; acolo unde noi ne putem convinge. (Cel care însă îmi impută că se spune uneori „Trebuie totuși să știu dacă am dureri!”, „Numai tu poți să știi ceea ce simți” și altele de acest fel, acela trebuie să ia în considerare ocaziile și scopul acestor moduri de exprimare. „Războiul este război” nu este, știm bine, un exemplu al legii identității.)

Poate fi imaginat cazul în care m-aș *putea* convinge de faptul că am două mîini. În mod normal, eu *nu* o pot însă face. „Dar trebuie doar să le ții în fața ochilor.” — Dacă eu mă îndoiesc *acum* de faptul că am două mîini, atunci nu mai trebuie să mă încred nici în ochii mei. (Tot așa de bine aș putea atunci să-mi întreb prietenul.)

De asta este legat și faptul că, de exemplu, propoziția „Pămîntul a existat de milioane de ani” are un sens mai clar

392

LUDWIG WITTGENSTEIN

decît cea: „Pămîntul a existat în ultimele cinci minute.” Căci pe cel ce o afirmă pe cea din urmă l-aș întreba : „La ce observații se raportează această propoziție ? Și ce observații i-ar sta împotrivă ?” — în timp ce eu știu căruia cerc de idei și căror observații le aparține prima propoziție.

„Un nou-născut nu are dinți.” — „O gîscă nu are dinți.” — „Un trandafir nu are dinți.” — Ultima propoziție — am dori să spunem — este totuși evident adevărată! Chiar mai sigură decît aceea că o gîscă nu are dinți. — Și totuși ea nu este atît de clară. Căci unde ar trebui să aibă un trandafir dinți ? Gîsca nu are nici unul în maxilarul ei. Dar ea nu-i are nici în aripile ei, dar asta nu o are în vedere nimeni cînd zice că gîsca nu are dinți. — Și cum ar fi dacă s-ar spune: vaca își mestecă nutrețul și îngrășă prin asta trandafirul, așadar trandafirul are dinți în gura unui animal. Așa ceva nu ar fi absurd deoarece nu se știe cîtuși de puțin, de la început, unde ar trebui căutați dinții la trandafir. ((Conexiune cu « durere în corpul altuia ».))

Pot să știu ce gîndește un altul, nu ce gîndesc eu.

Este corect să se spună „Eu știu ce gîndești” și fals „Eu știu ce gîndesc”.

(Un întreg nor de filozofie se condensează într-un strop de gramatică.)

„Gîndirea omului se desfășoară în interiorul conștiinței, într-o închidere față de care orice închidere fizică este ceva ce stă deschis în fața ochilor.”

Dacă ar exista oameni care pot tot timpul citi discuțiile pe care le poartă cu sine un altul — poate prin observarea laringelui — ar fi oare și aceștia înclinați să folosească imaginea închiderii totale ?

CERCETĂRI FILOZOFICE

393

Dacă mi-aș vorbi mie cu voce tare, într-o limbă pe care cei de față nu o înțeleg, atunci gîndurile mele le-ar fi ascunse lor.

Să presupunem că ar exista un om care ar ghici întotdeauna în mod corect ceea ce-mi spun în gînd mie. (Cum îi reușește este indiferent.) Dar care este criteriul pentru faptul că el ghicește *în mod corect* ? Ei bine, eu iubesc adevărul și recunosc că el a ghicit în mod corect. — Dar nu puteam oare să mă înșel, nu poate memoria mea să mă înșele ? Și nu ar putea ca asta să fie mereu așa, dacă — fără a minți — eu spun ceea ce am gîndit în mine ? — Dar, așa se pare desigur, problema nu este cîtuși de puțin « ce s-a petrecut în-lăuntrul meu ». (Fac aici o construcție ajutătoare.)

Pentru adevărul *mărturisirii* că aș fi gîndit cutare și cutare, criteriile nu sînt cele ale *descrierii* conforme cu realitatea a unui proces. Iar importanța mărturisirii adevărate nu constă în faptul că ea redă cu siguranță, în mod corect, un proces oarecare. Ea stă mai degrabă în consecințele deosebite ce pot fi deduse dintr-o mărturisire, al căror adevăr este garantat de criteriile speciale ale *veracității*. (Presupunînd că visele ne pot oferi informații importante despre cel ce visează, atunci ceea ce ar oferi informație ar fi istorisirea veridică a visului. Întrebarea, dacă pe cel care visează îl înșală memoria atunci cînd, după ce s-a trezit, el relatează visul, nu se poate pune, dacă nu cumva am introduce un criteriu cu totul nou pentru « conformitatea » relatării cu visul, un criteriu care deosebește aici adevărul de veracitate.)

Există un joc: « ghicirea gîndurilor ». O variantă a lui ar fi aceasta: îi fac lui A o comunicare într-un limbaj pe care B nu îl înțelege. B trebuie să ghicească sensul comunicării. —

394

LUDWIG WITTGENSTEIN

O altă variantă: Scriu o propoziție pe care un altul nu o poate vedea. El trebuie să ghicească conținutul exact al textului sau sensul lui. — Încă una: Alcătuiesc un *jig-saw puzzle*; celălalt nu mă poate vedea, dar ghicește din cînd în cînd gîndurile mele și le pronunță. El spune, de exemplu: „Unde vine acum această bucată ?” — „Acum știu cum se potrivește!” — „Nu am nici o idee ce se potrivește aici.” — „Cerule este întotdeauna partea cea mai grea” ș. a. m. d. — și în timpul acesta, *eu* nu trebuie să-mi vorbesc nici tare și nici mie însumi.

Toate acestea ar fi ghicire a gîndurilor; iar dacă ea nu are loc de fapt, asta nu face gîndul mai ascuns decît procesul fizic pe care nu-l percepem.

„Ceea ce este *lăuntric* ne este ascuns.” — Viitorul ne este ascuns. Gîndește însă oare așa astronomul cînd calculează o eclipsă de soare ?

Dacă văd pe cineva zvîrcolindu-se de durere datorită unei cauze evidente, eu nu gîndesc despre el: ceea ce simte îmi este totuși ascuns.

Noi spunem și despre un om că este pentru noi transparent. Dar pentru această considerație este important faptul că un om poate să fie pentru un altul o enigmă deplină. Asta o aflăm dacă ajungem într-o țară străină, cu tradiții cu totul străine și chiar și atunci cînd cunoaștem limba țării. Nu-i *înțelegem* pe oameni. (Și nu deoarece nu știm ce vorbesc ei în sine.) Nu ne putem recunoaște în ei. „Nu pot să știu ce se petrece în el” este înainte de toate o *imagine*. Este expresia convingătoare a unei convingeri. Ea nu dă temeiurile convingerii. *Ele* nu sînt ușor de înțeles.

CERCETĂRI FILOZOFICE

395

Dacă un leu ar putea vorbi, noi nu l-am putea înțelege.

Ne putem închipui o ghicire a intenției asemănătoare ghicirii gîndului, dar și o ghicire a ce anume *va face* de fapt cineva.

A spune „Numai el poate ști ce intenționează să facă” este un nonsens; a spune „Numai el poate ști ce va face” este fals. Căci anticiparea care se află în expresia intenției mele (de exemplu, „De îndată ce va bate ora cinci, eu voi merge acasă”) nu trebuie să se confirme, iar celălalt poate să știe ceea ce se va întîmpla de fapt.

Două lucruri sînt însă importante: că un altul nu poate în multe cazuri să anticipeze acțiunile mele, în timp ce eu le anticipez prin intenția mea. Și că anticiparea mea (în expresia intenției mele) nu se sprijină pe aceeași temelie ca și anticiparea lui asupra acțiunii mele, iar concluziile ce trebuie trase din aceste anticipări sînt cu totul diferite.

Eu pot să fiu tot așa de *sigur*, cu privire la senzația altuia, ca și cu privire la orice fapt. Dar prin asta propozițiile „El este foarte deprimat”, „ $25 \times 25 = 625$ ” și „Eu am 60 de ani” nu au devenit instrumente asemănătoare. Este ușor de înțeles că certitudinea este de un alt *gen*. — Ea pare să indice o deosebire psihologică. Dar deosebirea este una logică.

„Nu îți închizi tu însă ochii în fața îndoielii, dacă ești *sigur* ?” — Ei sînt închiși.

Sînt eu oare mai puțin sigur că acest om are dureri decît că $2 \times 2 = 4$? — Dar este, de aceea, prima dintre ele o certitudine matematică ? — « Certitudinea matematică » nu este un concept psihologic. Genul certitudinii este genul jocului de limbaj.

396

LUDWIG WITTGENSTEIN

„Motivele sale le știe doar el” — aceasta este o expresie pentru faptul că noi îl întrebăm despre motivele sale. — Dacă este sincer, el ni le va spune; dar eu am nevoie de mai mult decît de sinceritate pentru a-i ghici motivele. Aici intervine înrudirea cu cazul *cunoașterii*.

Lasă-te însă *izbit* de faptul că există ceva de felul jocului nostru de limbaj: a mărturisi motivul faptei mele.

Nespusa varietate a tuturor jocurilor de limbaj cotidiene nu ne devine conștientă deoarece hainele limbajului nostru nivelează totul.

Ceea ce este nou (spontan, « specific ») este întotdeauna un joc de limbaj.

Care este deosebirea dintre motiv și cauză ? — Cum este *găsit* motivul și cum cauza ?

Există întrebarea: „Este acesta un mod demn de încredere de a judeca motivele omului ?” Dar pentru a putea întreba în acest fel, trebuie să știm deja ce înseamnă „a evalua motivul”; iar asta nu o învățăm aflînd ce este « *motiv* » și ce este « *a judeca* ».

Se evaluează lungimea unui băț și se poate căuta și găsi o metodă pentru a o evalua mai precis sau într-un mod mai demn de încredere. Dar — spui tu — *ceea ce* se evaluează aici este independent de metoda evaluării. Ceea ce *este* lungimea nu se poate defini prin metoda determinării lungimii. — Cine gîndește așa face o greșală. Care anume ? — A spune „înălțimea vîrfului Mont Blanc depinde de modul în care îl urcăm”, ar fi ciudat. Iar « a măsura tot mai precis lungimea », aceasta vrem să o comparăm cu a ne apropia tot mai mult de obiect. Dar în anumite cazuri este clar, în altele *nu*, ce înseamnă „a ne apropia de obiect”. Ce anume înseamnă

CERCETĂRI FILOZOFICE

397

nă „a determina lungimea” nu se învață învățînd ce este *lungimea* și *a determina*; ci, semnificația cuvîntului „lungime” se învață, între altele, prin faptul că se învață ce este determinarea lungimii. (De aceea, cuvîntul „metodologie” are o semnificație dublă. „Cercetare metodologică” putem numi o cercetare fizică, dar și una conceptuală.)

Despre certitudine, despre credință, s-ar dori să se spună uneori că ele sînt nuanțe ale gîndului; și este adevărat: ele au o expresie în *tonul* vorbirii. Dar nu te gîndi la ele ca la « ceea ce simțim » atunci cînd vorbim sau gîndim!

Nu întreba: „Ce se petrece în noi cînd sîntem siguri că ... ?”, ci: Cum se manifestă « certitudinea că este așa » în acțiunea oamenilor ?

„Tu poți, ce-i drept, să ai certitudine deplină cu privire la starea mintală a altcuiva, dar ea este întotdeauna doar una subiectivă, nu una obiectivă.” — Aceste două cuvinte indică o deosebire între jocuri de limbaj.

Poate să ia naștere o dispută cu privire la rezultatul corect al unui calcul (de exemplu, al unei adunări mai lungi). Dar o asemenea dispută ia naștere rar și este de scurtă durată. Ea poate fi, cum spunem noi, decisă « cu certitudine ».

între matematicieni nu se ajunge, în general, la o dispută cu privire la rezultatul unui calcul. (Acesta este un fapt important.) — Dacă ar fi altfel, dacă unul ar fi, de exemplu, convins că o cifră s-a schimbat pe neobservate sau că memoria l-a înșelat pe el sau pe celălalt etc. etc., — atunci conceptul nostru al « certitudinii matematice » nu ar exista.

Și atunci s-ar putea încă să se spună întotdeauna: „Noi nu putem, ce-i drept, să *știm* vreodată care este

rezultatul unui calcul, dar el are totuși întotdeauna un rezultat bine

398

LUDWIG WITTGENSTEIN

determinat. (Dumnezeu îl știe.) Matematica este firește de cea mai înaltă certitudine — chiar dacă despre ea avem doar o imagine grosolană."

Dar vreau eu poate să spun că certitudinea matematicii se sprijină pe caracterul demn de încredere al cernelii și al hîrtiei ? Nu. (Acesta ar fi un cerc vicios.) — Nu am spus *de ce* nu se ajunge la o dispută între matematicieni, ci doar *că* nu se ajunge la dispută.

Este foarte adevărat că nu s-ar putea calcula cu anumite genuri de hîrtie și de cerneală dacă ele ar fi supuse anumitor transformări ciudate — dar faptul că ele se transformă ar putea să rezulte totuși doar din memorie și din comparație cu alte mijloace de calcul. Și cum sînt verificate acestea, la rîndul lor ? Ceea ce trebuie să fie acceptat, datul, sînt *forme de viață* — s-ar putea spune.

Are oare sens să se spună că oamenii sînt, în general, de acord în ceea ce privește judecățile lor despre culori ? Cum ar fi dacă ar fi altfel ? — Acesta ar spune că este roșie floarea despre care celălalt spune că este albastră etc, etc. — Dar cu ce drept ar putea atunci să fie numite cuvintele „roșu" și „albastru" ale acestor oameni « cuvintele pentru culori » *care sînt ale noastre* ? —

Cum ar învăța ei să folosească aceste cuvinte ? Și mai este oare jocul de limbaj pe care-l învață ei ceea ce noi numim folosirea « numelor culorilor » ? Există aici, în mod evident, deosebiri de grad.

Dar această reflecție trebuie să fie valabilă și pentru matematică. Dacă nu ar exista acordul deplin, atunci oamenii nu ar învăța tehnica pe care o învățăm noi. Ea ar fi mai mult

CERCETĂRI FILOZOFICE

399

sau mai puțin diferită de a noastră, chiar pînă la imposibilitatea de a o recunoaște.

„Adevărul matematic este totuși independent de faptul că oamenii îl recunosc sau nu!" — în mod sigur: Propozițiile „Oamenii cred că $2 \times 2 = 4$ " și „ $2 \times 2 = 4$ " nu au același sens. Ultima este o propoziție matematică, prima, dacă are în genere un sens, poate eventual să însemne că oamenii au *ajuns* la propoziția matematică. Cele două au o *utilizare* cu totul diferită. — Dar ce ar însemna acum *asta*: „Chiar dacă toți oamenii ar crede că 2×2 fac 5, 2×2 ar face, totuși, 4." — Cum ar sta oare lucrurile dacă toți oamenii ar crede asta ? — Acum eu aș putea să-mi închipui, bunăoară, că ei ar avea un alt calcul sau o tehnică pe care noi nu am numi-o „a calcula". Dar ar fi acest lucru *fals* } (Este o în-coronare *falsă* } Ea ar putea să pară pentru ființe diferite de noi ceva extrem de curios.)

Matematica este, firește, într-un sens, o teorie — dar totuși și o *activitate*. Iar « mutări false » pot exista doar ca excepții. Căci dacă ceea ce noi numim acum așa ar fi regula, atunci jocul în care ele sînt mutări false ar fi anulat.

„Noi toți învățăm aceeași tablă a înmulțirii." Aceasta ar putea fi foarte bine o observație cu privire la predarea aritmeticii în școlile noastre — dar și o constatare privitoare la conceptul de tablă a înmulțirii. („Într-o cursă de cai, caii aleargă în general cît de repede pot.")

Există daltonism și mijloace de a-l constata. În enunțurile despre culori ale celor care au fost găsiți normali, există, în general, un deplin acord. Asta caracterizează conceptul enunțurilor despre culori. Acest acord nu există, în general, în chestiunea dacă o exprimare a ceea ce simțim este autentică sau nu este autentică.

400

LUDWIG WITTGENSTEIN

Sînt sigur, *sigur*; că el nu se preface; dar un al treilea nu este. Pot eu să-l conving tot timpul ? Și dacă nu, face el oare atunci o greșală de gîndire sau de observație ?

„Nu înțelegi nimic!" — așa se spune dacă cineva pune la îndoială ceea ce noi recunoaștem în mod clar drept autentic, — dar noi nu putem dovedi nimic.

Există oare o judecată « de expert » cu privire la autenticitatea expresiei a ceea ce simțim ? — Există și aici oameni cu o judecată « mai bună » și oameni cu una « mai proastă ».

Din judecata celor mai buni cunoscători de oameni vor rezulta, în general, prognoze mai corecte.

Se poate, oare, învăța cunoașterea oamenilor? Da; unii pot să o învețe. Dar nu printr-un curs, ci prin « *experiență* ». — Poate un altul să fie în această privință profesorul cuiva ? Cu siguranță. Îi dă din cînd în cînd *indicația* corectă. — Așa arată aici « învățarea » și « predarea ». — Ceea ce se învață nu este o tehnică; se învață judecăți corecte. Există și reguli, dar ele nu constituie un sistem, și doar cel experimentat poate să le aplice în mod corect. Spre deosebire de regulile de calcul.

Ceea ce este mai greu aici este să exprimăm corect și nefalsificat nedeterminarea.

„Autenticitatea expresiei nu se poate demonstra; ea trebuie să fie simțită.” — Foarte bine — dar ce se întâmplă mai departe cu această recunoaștere a autenticității ? Dacă cineva spune *Voilà ce que peut dire un coeur vraiment épris** și dacă l-ar face și pe un altul să adopte părerea lui — ce alte consecințe are acest lucru ? Sau nu are nici una, iar jocul se *încheie* prin aceea că unuia îi place ceea ce altuia nu-i place ?

"Iată ce poate spune o inimă cu adevărat îndrăgostită, {nota trad.}.

CERCETĂRI FILOZOFICE

401

Există în mod sigur *consecințe*, dar ele sînt de un gen difuz. Experiența, prin urmare observații variate, ne poate face să le învățăm; și ele nu pot fi formulate într-un mod general, ci se poate doar stabili, în cazuri izolate, o judecată corectă, fertilă, o conexiune fertilă. Iar cele mai generale observații oferă, în cel mai bun caz, ceva ce arată ca și ruinele unui sistem.

Putem fi convinși, desigur, prin datele de observație că cineva se află în cutare și cutare stare mintală, că, de exemplu, el nu se prefacă. Dar există aici și date de observație « care nu pot fi cîntărite ».

Întrebarea este: Ce *realizează* datele de observație care nu pot fi cîntărite ?

Dacă presupui că ar exista date de observație care nu pot fi cîntărite pentru structura chimică (internă) a unei substanțe, atunci ele ar trebui totuși să se dovedească a fi date de observație prin anumite consecințe *ce pot fi cîntărite*.

(Datele de observație ce nu pot fi cîntărite ar putea convinge pe cineva că această imagine este un autentic... Dar acest lucru *se poate* dovedi a fi corect și pe bază documentară.)

De datele de observație ce nu pot fi cîntărite țin nuanțele fine ale privirii, gestului, tonului.

Eu pot recunoaște privirea autentică a îndrăgostitului, să o deosebesc de cea prefăcută (și, firește, poate exista aici o confirmare « care poate fi cîntărită » a judecății mele.) Dar eu pot să fiu cu totul incapabil să descriu diferența. Și asta nu deoarece limbile care-mi sînt cunoscute nu ar avea cuvinte pentru aceasta. De ce nu introduc eu oare pur și simplu cuvinte noi ? — Dacă aș fi un pictor foarte talentat, atunci s-ar putea concepe că eu pot să reprezint în imagini privirea autentică și cea prefăcută.

402

LUDWIG WITTGENSTEIN

Întreabă-te: Cum învață un om să dobîndească o « privire » pentru ceva ? Și cum poate fi utilizată o asemenea privire?

Prefăcătorul este, firește, doar un caz special în care cineva, de exemplu, exteriorizează dureri și nu are dureri. Dacă acest lucru este în genere posibil, de ce ar trebui, oare, să intervină aici întotdeauna prefăcătorul — acest model cu totul aparte pe tiparul vieții ?

Un copil trebuie să învețe mult pînă să se poată prefăca. (Un cîine nu se poate prefăca, dar el nu poate fi nici sincer.)

Da, s-ar putea produce un caz în care am spune: „Acest om *crede* că se prefăca.”

xil

Dacă formarea conceptelor poate fi explicată pornind de la fapte ale naturii, nu ar trebui atunci, oare, să ne intereseze, în loc de gramatică, ceea ce stă la baza ei, în natură ? — Pe noi ne interesează în mod cert corespondența conceptelor cu fapte foarte generale ale naturii. (Cu acelea care, datorită generalității lor, nu ne izbesc de cele mai multe ori.) Dar interesul nostru nu se repercutează asupra acestor *cauze* posibile ale formării conceptelor; noi nu facem știință a naturii; și nici istorie naturală — căci putem și născoci, pentru scopurile noastre, lucruri de domeniul istoriei naturale.

Eu nu spun: Dacă cutare și cutare fapte ale naturii ar fi diferite, atunci oamenii ar avea alte concepte (în sensul unei ipoteze). Ci: Cine crede că anumite concepte sînt, pur și simplu, cele corecte și că cel care ar avea altele nu și-ar da

CERCETĂRI FILOZOFICE

403

seama de ceea ce noi ne dăm seama, — acela să-și reprezinte anumite fapte foarte generale ale naturii altfel decît sîn-tem noi obișnuiți, iar atunci alte formări de concepte decît cele obișnuite îi vor deveni inteligibile.

Compară un concept cu un mod de a picta: Este oare și modul nostru de a picta arbitrar ? Putem să alegem unul după bunul nostru plac (de exemplu, cel al egiptenilor) ? Sau este vorba aici numai de ceea ce este frumos și urît ?

XIII

Dacă spun „Acum o jumătate de oră el a fost aici” — și anume amintindu-mi — atunci asta nu este descrierea unei experiențe subiective actuale.

Experiențe ale memoriei sînt fenomene însoțitoare ale amintirii.

A-ți aduce aminte nu are conținut de experiență subiectivă. — Nu putem totuși recunoaște acest lucru prin introspecție ? Nu arată *ea* tocmai că nu există nimic aici, dacă eu caut un conținut ? — Asta ar putea ea să arate numai într-un caz sau altul. Și ea nu poate totuși să-mi arate ce înseamnă cuvintele „a-ți aduce aminte”, *unde* anume ar trebui, prin urmare, să se caute un conținut!

Ideea unui conținut al lui « a-ți aduce aminte » o primesc numai printr-o comparare a conceptelor psihologice. Ea este asemănătoare comparării a două *jocuri*. (Fotbalul are *goluri*, tenisul nu.)

Ne-am putea închipui această situație: Cineva își aduce aminte pentru prima dată în viață de ceva și spune: „Da, acum știu ce este « a-ți aduce aminte », ce *simți* atunci cînd îți aduci aminte.” — Cum știe el că ceea ce simte este « a-și

404

LUDWIG WITTGENSTEIN

aduce aminte »? Compară cu: „Da, acum știu ce înseamnă « să te furnice »!” (El a primit, poate, pentru prima dată un șoc electric.) — Știe el oare că asta este a-ți aduce aminte deoarece a fost produs de ceva trecut ? Și cum știe el ce este trecutul ? Căci conceptul trecutului omul îl învață amintindu-și. Și cum va ști el din nou, în viitor, ce simți cînd îți amintești ?

(Pe de altă parte, s-ar putea eventual vorbi de sentimentul „Cu mult, mult timp în urmă”, căci există un ton, un gest care țin de anumite istorisiri despre vremuri trecute.)

XIV

Confuzia și goliciunea psihologiei nu trebuie să fie explicate prin faptul că ea este o „știință tînă”; starea ei nu este comparabilă cu cea a fizicii, de exemplu în epoca ei timpurie. (Mai degrabă cu cea a anumitor ramuri ale matematicii. Teoria mulțimilor.) Există în psihologie metode experimentale și *confuzie conceptuală*. (Ca și în celălalt caz, confuzie conceptuală și metode de demonstrație.)

Existența metodei experimentale ne face să credem că am avea mijlocul de scăpa de problemele care ne neliniștesc; deși problema și metoda trec oblic una pe lângă alta.

Pentru matematică este posibilă o cercetare cu totul aria-ligă cercetării noastre a psihologiei. Ea este tot atît de puțin una *matematică*, pe cît este cealaltă una psihologică. În ea *nu* se calculează, ea nu este, așadar, de ex., logică. Ea ar putea merita numele unei cercetări a « fundamentelor matematicii ».

Index

Numerele se referă la „Remarcele” numerotate ale textului.

A aminti, 56, 305, 306, 648 Amintire, 56,265,342,648,649 Analiză, a analiza, 39,60,63,64, 90, 91, 383, 392 Analogie, 75, 83, 90, 494, 613, 669

Apriori, 97, 158,251,617 A arăta, 8,9,34,35,43-45,208, 429, 454, 590, 669, 670-672 Aspect, 193, 194, 536

Așteptare, 442, 444, 445, 452, 453,465,572,574,577,581-583, 586

Augustin, 1-3, 32, 89, 90, 618 A avea în vedere, 19,20,22,35, 60, 81, 95,125,185-188,190, 197, 276, 334, 353, 358, 362, 455-457, 507, 509, 510, 511, 513, 556, 557, 592, 607, 661, 663, 666, 667, 674-680, 686, 687,689,691-693

Beethoven, vi

Calcul în minte, 364,366,385,386 Calcul, xi,

A calcula, 366, 369, 449, 466 Carroll, Lewis, 13, xi Cauză, 224, 325, 476 Cercetare, 90, 107, 118, xi, xiv A citi, 156-171,375 Comportare, 244,246,267,281,

288, 304, 357, 393, 486, 571 Comportare pentru durere, 244,

246, 281, 288, 304, 393 Concept (noțiune), 67, 68-71,

76,77,98,100,101,135,208,

345, 383, 384, 532, 569, 570 Concept al durerii, 282, 384 Conștiință, 148, 390,412,416,

417,418,420 A crede, 303, 439, 472, 473,

477, 481, 574, 575, 578 Criterii, 164,182,269,290,350,

351, 354, 385, 580 Criteriu, 51, 56,141, 146, 149,

159,160,164,181,182,185,

190,238,239,253,269,288,

406

INDEX

322,344,376,377,380,381, 385, 386, 404, 509, 542, 572, 573, 625, 692

Culoare, 26, 30, 33, 35, 36, 47, 48, 56, 57, 72, 73, 239, 275, 277

Cuvinte, 6, 187,199, 492 Cuvînt, 1, 9,16, 19, 20, 29, 30, 34, 35, 38, 49, 90, 120, 139, 191,196,197,239,264,289,
 345,376,379, 383,432,449, 542, 546, 556, 610
 A defini, 28-30, 33, 38, 43, 79,
 197, 205 Definiție, 6, 28-30, 32, 33, 34,
 38, 49, 70, 75, 77, 79, 182,
 354, 362, 380, 665 Deosebire, viii, xi, Descoperire, 124, 125, 133 Descriere, 24,49, 79,109,124,
 180,291,486,496,577,588,
 662, 665
 Dumnezeu, 346, 426, xi Durere, 26,244, 246,251, 253,
 281,284,286,288,289,293,
 295, 300,302, 303, 310-312,
 312,315,350,351,359,384,
 390, 393, 403-409,429, 448,
 449, 666, 667, 674
 Esență, 1,46, 65, 92, 97, 113, 116,370,371,373,428,547
 Esențial, 62, 65, 92, 168, 173, 176, 178, 210, 562, 564, 568
 A explica, 5,69-71,75,208-210, 350, 351, 496
 Explicație, 1, 3, 30, 34, 49, 71, 72, 73, 87, 88,109,120,126, 145,209,239,268,288,339, 429, 533, 560, 598, 654,
 655
 Expresie, 21,288,244,261,285, 288,317,318,335,452,453, 465, 509, 536, 574-577, 582, 647
 Expresie a durerii, 244,245,317
 Familie, 66, 67, 77, 108, 179
 Faraday, 108
 Față, 47, 536, 537, 539, 583
 Fără sens, nonsens, 40,79,282, 464, 524
 A filozofa, 11, 15, 52, 81, 131, 194,254,261,274,295,303, 348, 393, 520, 592, 598
 Filozofic, 2,47,49, 85,90,109, 111,123,125,133,275,299, 308,314,593
 Filozofie, 108, 109, 119, 121, 124-128,133, 254, 309, 352, 496, 599
 Folosire, 7,9,10,20,23,25,26, 30,31,38,41,43,47,49,51, 79, 81, 83, 90,120,121, 126, 136, 138, 139, 142, 182,
 191,196,197,243,264,345, 349,376, 383,397,421,422, 432,454, 508, 532, 556, 557, 561, 565
 A folosi, 1,9,25,29,34,51,239, 289, 486
 Formă, 21,26,33-36,48,61,65, 73,114,134,136
 INDEX
 407
 Formă de viață, 19, 23, 241 Frege, 22, 23, 49, 71
 James, William, 342, 413, 610, xi
 Gînd, 97, 299, 304, 317, 318, 318-320, 335, 428, 429, 501, 531, 640
 Gîndire, 22,25,32,95-97,109, 330-332, 318, 327-332, 335, 336,339,342,359-361,427, 466-470, 574, 575, 597,
 598, 692, 693
 Goethe, vi
 Gramatică, 29, 150, 182, 187, 199,304,353,371,373,392, 492, 496, 497, 520
 Gramatical, 47,90,110,232,251, 295, 307, 401, 458, 574
 Imagine, 6, 37, 59, 73, 96, 115, 139,140,191,194,239,251, 280,291,295,297,300,301, 352, 367, 368, 374, 398,
 422-427,449,490,515,519, 522, 526, 548, 573, 604, 605, 663
 Impresie a simțurilor, 355,486
 Impresii ale simțurilor, 355, v
 Intenție, 197, 205, 210, 213,
 247,275,337,588,591,592,
 629,631,635-641,644,645,
 646-648, 653, 659
 A interpreta, 34, 85, 86, 198,
 201, 210, 213, 506, 637, 638
 Interpretare, 198,536,539,634
 Ipoteză, ipotetic, 82, 109, 156,
 325
 împrejurări, 35, 117, 154, 155, 164, 349, 441, 539, 607, 636
 A închipui (a imagina), 251, 302,311,391-393,396,398, 449,450,451,518
 îndoială, 84, 85, 87, 213, 246, 288, 303
 întrebare, 21-25, 30, 31, 47, 377,411,517,
 înțelegere, 34, 35, 73, 80, 89, 138, 139, 143, 146, 150, 152-154, 165, 166, 172-178, 182,199,209,210,232,239,

269,321,322,396,431,433, 513,517,526,527,531-533, 591, 645, 660
A învăța, 9, 26, 31, 32, 35, 77, 162,208,244,376,384,385, 590
Joc, 3, 7, 27, 31, 66, 69, 70, 71, 75, 81,83,100,108,125,175, 182,204,205,337,345,492, 562-564, 566-568
Joc de limbaj, 1,2, 7, 8, 18-20, 23, 24, 27, 41,42,44, 47-49, 50,51,53,55,57,60-62,64, 65, 71, 77, 86, 92, 96, 130, 136,142,143,146,179,195, 249,288,290,300,363,486, 556, 630, 632, 654, 656, 669
A juca șah, 197,199
408
INDEX
Justificare, 182, 217, 267, 289, 320, 324, 460, 480, 485
A numi, 7,15,26,28,38,46,49, 50,53,244,275,410
Limbaj, 1,2,3, 5, 7,11,16,17, 19, 20, 23, 25,26, 29, 31-33, 46, 51, 53, 65, 80-83, 92, 96, 97, 108, 113, 115, 116, 120, 199, 203, 207, 241,243, 256, 257,261,269, 275, 304, 329, 338, 340,341, 355, 360, 363, 384,445,492,494,496,497, 499, 500, 501, 508, 512, 556, 558, 559, 569
Limbajul cotidian, 120, 494 Logic, 89, 220, 366, 398, 521 Logică, 38, 81, 89, 94, 97, 101, 107,108,124,242,345,486, 554
Logician, 23, 81, 89, 377 Lume, 96, 97, 205
Matematic, 124, 125, 254, 334, 516,517
Matematică, 23, 124, 240 Metodă, 133 Moise, 79, 87
Număr, 10, 26, 28, 29, 33, 35, 67, 68, 135, 143, 145, 146, 151,152,185,214,218,226, 228, 229, 324
Nume, 6, 26-28, 31, 37-43, 41, 42, 44-46,49, 51, 55, 58, 59, 67, 79, 244, 410
Obiect, 33,35,36,253,476,518
Obiecte, 46, 283
Om, 194, 281, 283, 341, 360, 418,420,466,470 Omenesc, 206, 281, 288, 304, 393 Ordin, 6, 19, 21, 62, 206, 345, 431, 433, 451, 458-461, 503-506, 519 Ordine, 97, 98, 121, 105, 132, 336
Paradigmă, paradigmatic, 20, 50,51,55,57,215,300,385
Paradox, 182,201,412
Partidă de șah, 316, 365
A preda, 6,9, 53,185,190,197, 208, 362, 384, 556
Primitiv, 2, 5, 7, 25, 146, 194, 339, 554, 597
Privat, 243, 246-248, 251, 262, 268,269,272,275,280,294, 358, 380, 653
Problemă, 109, 111, 123-125, 133, 308, 314, 334, 351, 693
Proces, 19, 20, 34, 35, 38, 60, 148, 152-154, 165, 167, 185-188,196,205,305,306, 308, 321, 334,339,363,366, 396,452, 557,637,638,666, 667, 674-680, 680, 691-693
Procese, 65,154, 321
Propoziție, 19,20-23,49,65,80,
INDEX
409
81, 85, 90, 92, 93, 95, 98, 99, 114, 117, 134-136, 137, 195,199,225,251,295,317, 349,353, 358,395,396, 397, 421,447-449,458,493,502, 507,510,513,520,522,525, 527, 531, 547-551, 554-557, 592, 607, 652
Propoziții, 135, 531
Psiholog, 571
Psihologic, 377
Psihologie, 571, 577
Purtător (al numelui), 40-45,55
Ramsey, F. P., 81
Reacție, 145,284,288,343,571
Regulă, 31,53,80-87,100,101, 108, 125,142,162,197-199, 201,202,205,207,217-219, 222-225,231, 232, 235, 240, 497, 567, 653 Reprezentare, 300, 301, 344, 370,378,386, 389,443, 512, 556 Rol, 30, 50, 51, 124-128, 156, 182,270,309,391,393,562, 563, 599 Russell, 46, 79

244,247,329,454, 529, 533, 534, 540, 542-545, 556, 557, 559, 560, 561, 568, 590
 Sentiment, 169-170, 234, 283, 460, 542, 544, 545, 588, 591, 592,596,598, 607,624, 625, 640, 656
 Sens, 20, 39, 40, 44, 47, 61, 98, 99, 117, 140, 157,247,253, 282,349,352,358,395,421, 422,426,453,492,499,
 500, 502,544,545, 552,553,555, 556
 Senzație, 151, 159, 160, 244, 246-248, 251, 256, 258, 261-263,268,270,284,290, 298, 582, 646, 647, 669
 Serie, 135, 143, 145, 146, 151, 152,185,213,214,218,226, 228, 229, 324
 Siguranță, xi
 Simplu, 4,39,46-48,55,58,59, 97
 Socrate, 46, 518
 Stare, 125, 146, 149, 180, 572, 573, 577, 585, 588, 589, 662
 Stări sufletești, 308, 608
 Suflet, 149, 422, 454, 530, 572, 573, 589
 Schubert, xi
 Scop, 5, 6, 8, 62, 87, 109, 127,
 304,317,345,363,496,497,
 501, 566, 567 Scot, ii Semnificație, 1-80, 120, 138,
 Șah, 31,108,136,197,205,337 A ști, 30, 75, 78, 148-151, 179,
 184, 187, 303, 363, 504, 587 Știință, științific, 37,79,81, 89,
 109, 392
 139,163,181,182,197,198, Tablă de șah, 47, 48
 410
 INDEX
 Tehnică, 125,150,199,205,262,
 337, 520, 557, 692 Temei, 211, 212,325, 326,475,
 477, 478, 607
 Temeiuri, 446, 475, 479-484 *Tractatus Logico-Philosophicus*,
 23,97,114 Traducere, 342, 386, 449, 459,
 597 Trăire subiectivă, 34, 35, 157, voință (dorință), 174,611,613,
 165,166,172-178, 243, 256, 617-619, x,'xi
 322, 350, 509, 542, 591, 645, 649
 Utilizare, 1,6,21,23,41,71,74, 84, 134, 139, 140, 146-148, 195,218,225,340,374,421, 422, 425, 454, 520

Traduceri din L. Wittgenstein apărute la Editura Humanitas

Tractatus Logico-Philosophicus, traducere de Alexandru Surdu, 1991.

Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă, traducere de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, 1993.

Caietul albastru, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, 1993.

Însemnări postume 1914-1951, traducere de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, 1995.

Tractatus Logico-Philosophicus, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, 2000.

Cuprins

Nota traducătorilor.....	5
Nota editorilor la traducerea engleză.....	7
Notă istorică.....	8
<i>Studiu introductiv</i> . Filozofia târzie a lui	
Ludwig Wittgenstein: Dificultăți și provocări	21
Cercetări filozofice	83
Cuvînt înainte.....	85
Partea I	89
Partea a II-a.....	327
Index.....	405

Redactor SORIN LAVRIC

Corector MĂRIA NICOLAU

Tehnoredactor DANIELA HUZUM

Apărut 2004 BUCUREȘTI — ROMÂNIA

« îl consider pe Wittgenstein drept un geniu filozofic, nu numai datorită marelui său talent de a vedea neîncetat esențialul la o problemă, ci și datorită forței copleșitoare a minții sale, a intensității gândirii sale, cu ajutorul căreia merge spre temeiul întrebărilor și nu se mulțumește niciodată cu ipoteze pur și simplu probabile. »

Frank Ramsey

« Wittgenstein era incapabil să se declare satisfăcut cu soluții bastarde și facile, el trebuia să meargă până la limita înțelegerii. Se dăruia pe de-a-ntregul acestei sarcini, trăind într-o stare de tensiune continuă. Nici unul din cei care-i urmau cursurile nu se putea îndoi că el împingea până la limită acest efort de voință și de inteligență. Era, la el, unul din aspectele unei onestități inflexibile. »

Norman Malcolm

« Limbajul *Cercetărilor filozofice* este, de asemenea, remarcabil. Stilul este simplu și limpede, construcția propozițiilor fermă și liberă... Forma este uneori cea a dialogului, cu întrebări și răspunsuri, uneori, ca în *Tractatus*, ea se condensează în aforisme. Se remarcă o absență izbitoare a oricărui ornament literar și a jargonului tehnic sau terminologic. Moderația unită cu cea mai bogată imaginație, impresia simultană dată de continuitatea naturală și de întorsăturile surprinzătoare ne fac să ne gândim la alte producții faimoase ale geniului Vienei. Schubert a fost compozitorul favorit al lui Wittgenstein. »

Georg Henrik von Wright